نفحات التنقيح

في شرح مشكوة المصابيح

(جلد سوم)

شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان مدظلہم
مہتمم جامعہ فاروقیہ کراچی

مکتبہ فاروقیہ
شاہ فیصل کالونی ۴ کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مَثَلُ نُورِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ

نفحات التنقیح

فی شرح

مشکوٰۃ المصابیح

افادات

شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان

مہتمم جامعہ فاروقیہ کراچی

ناشر

مکتبہ فاروقیہ

شاہ فیصل کالونی ۴ ○ کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرض مرتبین

الحمد للہ ترتیب وتحقیق اور تعلیق ومراجعت کے مراحل سے گذرنے کے بعد مشکوۃ شریف جلد اول کے آخری حصہ پر مشتمل "نفحات التنقیح" کی جلد سوم آپ کے ہاتھوں میں ہے۔اس جلد میں کتاب الجنائز سے لے کر کتاب البیوع تک کے مباحث آگئے ہیں۔ کتاب الجنائز، کتاب الصوم اور کتاب المناسک پر تحقیق وتخریج کا کام محمد عظیم (استاذ جامعہ فاروقیہ) اور کتاب الزکاۃ، کتاب فضائل القرآن، کتاب الدعوات، کتاب أسماء الله تعالی اور کتاب البیوع پر تحقیق وتعلیق کا کام اسداللہ (استاذ جامعہ فاروقیہ) نے کیا۔

تحقیق ومراجعت میں ان ہی امور کا اہتمام کیا گیا ہے جن کا اہتمام سابقہ جلدوں میں کیا گیا تھا۔ احادیث کی تخریج کی گئی، فقہی مسائل میں ائمہ اربعہ کے مسالک اور دلائل ذکر کیے گئے، مشکل الفاظ کے معنی بیان کیے گئے، احادیث کے تشریح طلب جملوں کی وضاحت کی گئی اور ان تمام میں مصادر ومراجع سے حوالہ دینے کا التزام کیا گیا۔

سابقہ دو جلدوں کی طرح یہ جلد بھی حضرت شیخ الحدیث مدظلہم کی نظر سے گذری۔ حضرت نے ضعف ونقاہت کے باوجود پوری جلد کا بالاستیعاب مطالعہ فرمایا اور اصلاح طلب مقامات کی نشان دہی فرمائی، قارئین سے حضرت کی صحت وعافیت اور درازی عمر کے لیے خصوصی دعاؤں کی درخواست ہے۔

نیز مرتبین کے لیے بھی دعا فرمائیں تاکہ مشکوۃ جلد اول کی طرح جلد ثانی پر بھی اسی انداز ومعیار میں کام کرنے کی توفیق نصیب ہو۔ آمین

وصلى الله وسلم على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين

محمد عظیم / اسداللہ

(اساتذہ جامعہ فاروقیہ ورفقائے شعبۂ تصنیف وتالیف)

فهرست نفحات التنقيح

كتاب الجنائز، كتاب الزكاة، كتاب الصوم، كتاب فضائل القرآن،

كتاب الدعوات، كتاب أسماء اللّٰه تعالى، كتاب البيوع

فہرست نفحات التنقیح

کتاب الجنائز، کتاب الزکوٰۃ، کتاب الصوم، کتاب فضائل القرآن

کتاب الدعوات، کتاب اسماء اللہ تعالیٰ، کتاب المناسک، کتاب البیوع

ایک وضاحت

اس تقریر میں ہم نے "مشکوۃ المصابیح" کا جو نسخہ متن کے طور پر اختیار کیا ہے وہ مکتبہ اشرفیہ لاہور سے "التعلیق الصبیح" کے ساتھ مطبوعہ متن کا نسخہ ہے۔

كتاب الجنائز

کتاب الجنائز ایک نظر میں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

كتاب الجنائز

الجنائز

جنائز "جنازہ" کی جمع ہے، اور یہ "جنز یجنز" (باب ضرب یضرب) سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں چھپانا، لفظ جنازہ لغۃً بفتح الجیم اور بالکسر دونوں طرح استعمال ہوتا ہے، لیکن بکسر الجیم زیادہ فصیح ہے۔ جنازہ اس میت کو کہتے ہیں جو چارپائی پر ہو۔

بعض حضرات نے بالفتح اور بالکسر کے درمیان فرق بیان کیا ہے کہ لفظ جنازہ بفتح الجیم میت کے لیے استعمال ہوتا ہے اور جنازہ بالکسر اس تخت اور چارپائی کو کہتے ہیں جس پر میت کو رکھ کر اٹھاتے ہیں، بعض حضرات نے اس کے برعکس کہا ہے یعنی جنازہ بالفتح چارپائی کو اور جنازہ بالکسر میت کو کہتے ہیں۔ واضح رہے کہ جیم کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ پڑھنا صرف مفرد میں ہے، جمع کے صیغہ "جنائز" میں جیم کا فتحہ ہی متعین ہے اس میں کسرہ جیم کے ساتھ پڑھنا صحیح نہیں ہے (۱)۔

(۱) شرح الطیبی ج ۳ ص ۲۸۷۔ نیز دیکھیے عمدۃ القاری: ج ۸، ص ۲۔

باب عیادۃ المریض و ثواب المرض

الفصل الاول

﴿عَنْ﴾ أَبِي مُوسَى قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَطْعِمُوا الْجَائِعَ وَعُودُوا الْمَرِيضَ وَفُكُّوا الْعَانِيَ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بھوکے کو کھانا کھلاؤ بیمار کی عیادت کرو اور قیدی کو (دشمن کی قید سے) چھڑاؤ" ۔

اطعموا الجائع

بھوکے کو کھانا کھلانا سنت ہے اگر وہ حالت اضطرار میں نہ ہو اگر حالت اضطرار کو پہنچ چکا ہو اور صاحب استطاعت کئی آدمی ہوں تو ان سب پر کھانا کھلانا فرض کفایہ ہوگا اور اگر صاحب استطاعت صرف ایک آدمی ہو تو اس پر کھانا کھلانا فرض عین ہوگا (۲) ۔

عودوا المریض

اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی مسلمان بیمار ہوجائے تو اس کی عیادت کے لیے جانا چاہیے اور اس کی مزاج پرسی کرنی چاہیے اگرچہ عیادت اور مزاج پرسی ایک مرتبہ کیوں نہ کی جائے ، اور یہ حکم وجوب علی الکفایہ ہے لیکن اس کا سنت اور باعث ثواب ہونا اپنی جگہ ایک مسلم حقیقت ہے ۔ اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس بیمار کا کوئی اور خبر گیر اور تیماردار ہو اور اگر کوئی دوسرا خبر گیر اور تیماردار نہ ہو تو پھر

(۱*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۲، ص۸۴۳) فی کتاب المرضی، باب وجوب عیادۃ المریض ۔ وابوداود (ج۲، ص۸۶) فی کتاب الجنائز، باب الدعاء للمریض بالشفاء عند العیادۃ ۔ واحمد (ج۴، ص۳۹۴) ۔

(۲) اشعۃ اللمعات ج۱ ص۶۳۰ ۔

اس کی عیادت واجب ہے ۔ (۲*)

فکوا العانی

حدیث میں تیسرا حکم ہے قیدی کو رہا کرنا یہ حکم بھی وجوب علی الکفایہ کے طور پر ہے ۔ اور یہاں پر قیدی سے مراد یا تو وہ قیدی ہے جس کو ناحق قید کیا گیا ہو ۔ اور یا وہ قیدی مراد ہے جس کا امیر نے فدیہ لے کر آزاد کرنے کا فیصلہ کیا ہو ۔

بعض نے کہا اس سے وہ قیدی مراد ہے جو دشمن کے ہاتھوں قید ہوچکا ہو ۔ اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ یہاں عانی سے مراد رقیق اور غلام ہے یعنی غلام کو آزاد کرو (۳) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ رَدُّ السَّلَامِ وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ وَتَشْمِيتُ الْعَاطِسِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳*) ۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ایک) مسلمان کے (دوسرے) مسلمان پر پانچ حق ہیں ۔ سلام کا جواب دینا ، بیمار کی عیادت کرنا ، جنازہ کے پیچھے چلنا ، دعوت قبول کرنا ، چھینکنے والے کا جواب دینا“ ۔

حق المسلم علی المسلم خمس

حدیث میں مذکورہ پانچوں چیزیں فرض کفایہ ہیں ، لیکن عیادت المریض اور اتباع الجنائز کے حکم

(۲*) حوالہ بالا ۔

(۳) دیکھیے لمعات التنقیح (ج۴، ص ۲۶۰) نیز دیکھیے مرقات (ج۴، ص۳۴۶) ۔

(۳*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ، ص ۱۶۶) فی کتاب الجنائز ، باب الامر باتباع الجنائز ۔ ومسلم (ج۲ ، ص ۲۱۳) فی کتاب السلام ، باب من حق المسلم للمسلم رد السلام ۔ وابوداود (ج۲ ، ص ۳۳۰) فی کتاب الادب ، باب فی العطاس ۔ وابن ماجۃ (ص ۱۰۴) فی ابواب ماجاء فی الجنائز ، باب ماجاء فی عیادۃ المریض ۔

سے روافض وغیرہ مستثنیٰ ہیں ۔

دعوت قبول کرنے کا حکم عام ہے چاہے دعوت الی المعاونۃ ہو یعنی اگر کوئی مسلمان اپنے دوسرے مسلمان بھائی کو اپنی مدد کے لیے بلائے تو اس کی درخواست قبول کی جائے اور مدد کی جائے ۔ اور چاہے دعوت الی الضیافۃ ہو یعنی اگر کوئی شخص ضیافت کے لیے دوسرے کو مدعو کرے تو اس دعوتِ ضیافت کو قبول کرلینا چاہیے بشرطیکہ وہ ضیافت کسی بھی اعتبار سے شرک اور گناہ کا باعث نہ ہو ۔

چھینکنے والے کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ اگر چھینکنے والا "الحمدللہ" کہے تو اس کے جواب میں "یرحمک اللہ" کہا جائے ۔

دوسری حدیث بھی حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور اس میں چھ حقوق کا ذکر کیا گیا ہے اور پہلی حدیث میں پانچ کا ذکر تھا ، اس میں ایک خیرخواہی کا بھی ذکر ہے ، یعنی جب تم سے کوئی خیرخواہی چاہے تو اس کے ساتھ خیرخواہی کرو ۔

تو اس سلسلے میں یہ کہا جائے گا کہ حقوق میں تعداد کا ذکر حصر کے لیے نہیں ہے ۔ اور یا یہ کہا جائے گا کہ یہ احکام آپؐ کے پاس بذریعہ وحی تدریجاً نازل ہوئے ہوں گے یعنی پہلے پانچ کا حکم نازل ہوا پھر چھ کا (**٣) ۔

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

﴿وعن﴾ اَلْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ أَمَرَنَا اَلنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَبْعٍ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ. أَمَرَنَا بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ وَرَدِّ السَّلَامِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِي وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ وَنَهَانَا عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ وَعَنِ الْحَرِيرِ وَالْإِسْتَبْرَقِ وَالدِّيبَاجِ وَالْمِيثَرَةِ الْحَمْرَاءِ وَالْقَسِّيِّ وَآنِيَةِ الْفِضَّةِ ، وَفِي رِوَايَةٍ وَعَنِ الشُّرْبِ فِي الْفِضَّةِ فَإِنَّهُ مَنْ شَرِبَ فِيهَا فِي الدُّنْيَا لَمْ يَشْرَبْ فِيهَا فِي الْآخِرَةِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ .(***٣) ۔

(**٣) دیکھیے اشعۃ اللمعات (ج١ ص ٦٣١) ۔

(***٣) الحدیث اخرجہ البخاری (ج١ ، ص ١٦٥ ـ ١٦٦) فی کتاب الجنائز ، باب الامر باتباع الجنائز و (ص ٣٣١) فی کتاب المظالم والغصب ، باب نصر المظلوم ۔ و (ج٢ ، ص ٧٧٧) فی کتاب النکاح ، باب حق اجابۃ الولیمۃ والدعوۃ ۔ و (ج٢ ، ص ٨٣٢) فی کتاب الاشربۃ ، باب انیۃ الفضۃ ومسلم (ج٢ ، ص ١٨٨) فی کتاب اللباس والزینۃ ، باب تحریم استعمال اناء الذھب والفضۃ علی الرجال والنساء ۔ والنسائی (ج٢ ، ص ٢٩٦) فی کتاب الزینۃ ، باب ذکر النھی عن الثیاب القسیۃ ۔ والترمذی (ج٢ ، ص ١٠٨) فی ابواب الاداب ، باب ماجاء فی کراھیۃ لبس المعصفر ۔

"حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں سات چیزوں کا حکم دیا اور سات چیزوں سے منع فرمایا ، جن سات چیزوں کا حکم دیا وہ یہ ہیں: ❶ بیمار کی عیادت کرنا ❷ جنازہ کے پیچھے چلنا ❸ چھینکنے والے کا جواب دینا ❹ سلام کا جواب دینا ❺ دعوت قبول کرنا ❻ قسم کھانے والے کی قسم پوری کرنا ❼ اور مظلوم کی مدد کرنا ۔

اور جن سات چیزوں سے منع فرمایا وہ یہ ہیں: ❶ سونے کی انگوٹھی پہنے سے ❷ ریشم کے کپڑے سے ❸ موٹے ریشم سے ❹ باریک ریشم سے ❺ سرخ زین پوش استعمال کرنے سے ❻ قسی کے کپڑے سے ❼ اور چاندی کے برتن استعمال کرنے سے ، اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ؐ نے چاندی کے برتن میں پینے سے منع فرمایا ، کیون کہ جو شخص دنیا میں چاندی کے برتن میں پیئے گا آخرت میں اُسے چاندی کے برتن میں پینا نصیب نہیں ہوگا" ۔

ابرار المقسم

ابرار مقسم کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص دوسرے سے کہے کہ میں آپ کو قسم دیتا ہوں کہ آپ یہ کام کریں ، اگر اس کام میں گناہ نہ ہو اور اس کی استطاعت میں ہو تو اس کو کرلینا چاہیے ۔

اور بعض نے کہا ہے کہ مقسم سے مراد حالف ہے یعنی کوئی شخص امر مستقبل پر قسم کھاوے اور کسی کو مخاطب کرتے ہوئے یہ کہے کہ مثلاً میں آپ سے جدا نہیں ہوں گا جب تک کہ تم فلاں کام نہ کرو پس اگر اس کام پر وہ قادر ہو اور اس میں معصیت نہ ہو تو اس کو وہ کام کرلینا چاہیے تاکہ اس کی قسم پوری ہوجائے (۴) ۔

نصر المظلوم

مظلوم کی مدد کرنا واجب ہے اور اس حکم میں مسلمان ، ذمی اور مستامن سب برابر ہیں (۵) مدد سے بھی عام مراد ہے خواہ قولی ہو یا فعلی ہو ۔

---

(۴) شرح الطیبی ج۳ ص۲۸۹ ۔

(۵) اشعۃ اللمعات ج۱ ص۶۳۱ ۔

الحریر والاستبرق والدیباج

یہ تمام ریشمی کپڑوں کے اقسام ہیں اور رجال کے لیے ان کا استعمال ممنوع قرار دیا گیا ہے ، ایسے ہی سونے کی انگوٹھی رجال کے لیے مطلقاً حرام ہے ، اور چاندی کے برتن رجال اور نساء دونوں کے لیے مطلقاً حرام ہیں (٦) ۔

المیثرة الحمراء

میثرہ وثار سے ہے جس کے معنی روندھنے کے آتے ہیں اس ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں جس کو روئی یا اون سے بھر دیتے ہیں اور سوار اسے زین پر ڈال کر اس پر بیٹھتے ہیں ۔ اس کو اہلِ عجم تکبر اور رعونت کے طور پر استعمال کرتے تھے ۔

میثرہ کی ممانعت اس وقت ہے جبکہ ریشمی ہو اور حمراء کی قید تغلیباً ہے اس لیے کہ عام طور پر اسی رنگ کا میثرہ استعمال کیا جاتا تھا اور اگر ریشمی نہ ہو صرف سرخ ہو تو اس کا استعمال مکروہ ہے ، ہاں اگر نہ ریشمی ہو نہ سرخ ہو تو اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں ہے (۷) ۔

القَسی

یہ مصر میں دریا کے ساحل پر واقع ایک بستی کا نام ہے اور اسی کی طرف منسوب ہے ۔ اس بستی میں ایک خاص قسم کے کپڑے بنائے جاتے تھے جو سوت اور ریشم سے مخلوط ہوتے تھے چونکہ اس میں ریشم کو ملایا جاتا تھا ، اس لیے اس کے استعمال سے منع کیا گیا ۔

بعض حضرات نے کہا کہ یہ دراصل قز تھا جس کے معنی ریشم کے ہیں قرب مخرج کی وجہ سے زا کو سین سے بدل دیا گیا اس لیے اس سے مراد ریشمی کپڑے ہیں (۸) ۔

فانہ من شرب فیھا فی الدنیا لم یشرب فیھا فی الاخرة

اگر یہ شرب استحلالاً ہے اور یہ شخص اسی عقیدہ پر مرا تو یہ شخص کافر ہوا اور "لم یشرب فیھا فی

(٦) شرح الطیبی ج۳ص ۲۸۹ ۔

(۷) شرح الطیبی (ج۳ص ۲۸۹ ۔ ۲۹۰) ۔

(۸) شرح الطیبی ج۳ص ۲۹۰ ۔

الاخرۃ" کنایہ ہے اس کے جہنمی ہونے سے اس لیے کہ کھانے، پینے یا دوسرے کسی استعمال کے لیے چاندی کے برتن کا استعمال حرام ہے ۔ اور اگر استحلالاً نہیں ہے تب یہ ارشاد تغلیظاً اور تہدیداً فرمایا گیا ہے (۹) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ ثَوْبَانَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْمُسْلِمَ إِذَا عَادَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ لَمْ يَزَلْ فِي خُرْفَةِ الْجَنَّةِ حَتّٰى يَرْجِعَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (٭۹)۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کوئی مسلمان اپنے کسی مسلمان بھائی کی عیادت کرتا ہے تو (گویا) وہ مسلسل جنت کے باغیچہ میں رہتا ہے یہاں تک کہ لوٹ آئے " ۔

خرفۃ الجنۃ

خُرفۃ الجنۃ (بضم الخاء وسکون الراء) سے مراد یا تو باغیچہ ہے اور یا جنت کے فواکہ اور ثمار کو حاصل کرنا ہے (۱۰) ۔ یعنی عیادت کرنے والا جب تک کہ بیمار کی عیادت سے فارغ ہو کر نہ آئے تو وہ برابر اللہ کی رحمتوں سے فیضیاب ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں وہ اپنی اس انسانی ہمدردی کی بنا پر جنت کے باغیچوں اور ثمار کا مستحق ہو جاتا ہے ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُودُكَ

(۹) شرح الطیبی حوالہ بالا ۔

(٭۹) الحدیث اخرجہ مسلم (ج۲، ص۳۱۷ ـ ۳۱۸) فی کتاب البر والصلۃ والادب، باب فضل عیادۃ المریض ۔ والترمذی (ج۱، ص۱۹۱) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی عیادۃ المریض ۔ واحمد (ج۵، ص۲۸۳) ۔

(۱۰) التعلیق الصبیح ج۲ ص۱۹۲ ۔

وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلَانًا مَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطْعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أُطْعِمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطْعَمَكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تُطْعِمْهُ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقِنِي قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَسْقِيكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۰*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی قیامت کے دن فرمائیں گے کہ اے آدم کے بیٹے! میں بیمار پڑا تھا تونے میری عیادت نہیں کی، بندہ عرض کرے گا میں آپ کی کیسے عیادت کرتا آپ تو سارے جہانوں کے پروردگار ہیں؟ اللہ تعالی فرمائیں گے تمہیں معلوم نہیں کہ میرا فلاں بندہ بیمار ہوگیا تھا تم نے اس کی عیادت نہیں کی، کیا تمہیں معلوم نہیں اگر تم اس کی عیادت کرتے تو تم مجھے (یعنی میری رضا) اس کے پاس پاتے، پھر فرمایا کہ اے آدم کے بیٹے! میں نے تم سے کھانا مانگا لیکن تونے مجھے کھانا نہیں کھلایا، بندہ عرض کرے گا کہ اے میرے رب! میں تجھے کھانا کس طرح کھلاتا جبکہ تو سارے جہانوں کا پروردگار ہے؟ حق تعالی فرمائیں گے کہ تجھے علم نہیں کہ تم سے میرے فلاں بندے نے کھانا مانگا تھا، اگر تم اسے کھانا کھلاتے تو اس کا ثواب میرے پاس پاتے، پھر اللہ تعالی فرمائیں گے اے آدم کے بیٹے! میں نے تم سے پانی مانگا لیکن تم نے مجھے پانی نہیں پلایا، بندہ عرض کرے گا کہ اے میرے پروردگار! میں تجھے کس طرح پانی پلاتا، جبکہ تو سارے جہانوں کا پروردگار ہے، حق تعالی فرمائیں گے تم سے میرے فلاں بندہ نے پانی مانگا تھا لیکن تم نے اسے نہیں پلایا، کیا تمہیں معلوم نہیں اگر تم اسے پانی پلاتے تو اس کے ثواب کو میرے پاس پاتے۔"

حدیث میں تین صورتیں ذکر کی گئی ہیں، پہلی صورت یعنی عیادت کے بارے میں یہ فرمایا کہ "لوجدتنی عندہ" کہ تو مجھے اس کے پاس پاتے جبکہ باقی دو صورتوں یعنی کھانا کھلانے اور پانی پلانے کے بارے میں فرمایا "لوجدت ذلک عندی" کہ تو اس کے ثواب کو میرے پاس پاتے۔ اس میں یہ بات بتلانا مقصود ہے کہ عیادت کرنے میں ان دونوں کی نسبت زیادہ ثواب ہے (۱۱)۔

(۱۰*) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۲، ص ۳۱۸) فی کتاب البر والصلۃ والادب، باب فضل عیادۃ المریض۔

(۱۱) شرح الطیبی ج ۳ ص ۲۹۱۔

﴿ وعن ﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَى أَعْرَابِيٍّ يَعُودُهُ وَكَانَ إِذَا دَخَلَ عَلَى مَرِيضٍ يَعُودُهُ قَالَ لَا بَأْسَ طَهُورٌ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ فَقَالَ لَهُ لَا بَأْسَ طَهُورٌ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ قَالَ كَلَّا بَلْ حُمَّى تَفُورُ عَلَى شَيْخٍ كَبِيرٍ تُزِيرُهُ الْقُبُورَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَعَمْ إِذًا رَوَاهُ الْبُخَارِي (۱۱۰)۔

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک دیہاتی کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے ، آپ کی عادت مبارکہ یہ تھی کہ جب آپ کسی بیمار کی عیادت کے لیے تشریف لے جاتے تو فرماتے "لاباس طهور ان شاء اللّٰہ " یعنی گھبرانے کی کوئی بات نہیں ان شاء اللہ یہ بیماری گناہوں سے پاکی کا ذریعہ ہے ، چنانچہ جب آپ نے اس اعرابی کو یہ دعا دی تو اس نے کہا کہ ایسی بات ہرگز نہیں بلکہ یہ ایک بوڑھے شخص پر جوش مارنے والا بخار ہے جو اسے قبر تک پہنچائے گا ، تو آپ نے فرمایا تب تو ایسا ہی ہوگا" ۔

یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ مریض جو آپ سے مرتبہ میں کم ہے خواہ کسی بھی اعتبار سے کم ہو اس کی عیادت کرنی چاہیے ، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناسمجھ اعرابی کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے جو آپ کے کمالِ تواضع کی بیّن دلیل ہے ۔

فنعم اذن

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اعرابی سے اپنی ناراضی کا اظہار فرمایا کہ میں تو تمہارے سامنے بیماری کا ثواب بیان کر رہا ہوں کہ یہ بیماری گناہوں سے پاکی کا ذریعہ ہے لہذا تمہیں صبر کرنا چاہیے اور اللہ کی اس نعمت کا شکر ادا کرنا چاہیے مگر تم ناشکری کر رہے ہو لہذا اگر تمہارا یہی خیال ہے تو سمجھو کہ ایسا ہی ہوگا جس طرح تم کہہ رہے ہو ، کیونکہ کفرانِ نعمت کرنے والے کی سزا یہی ہے کہ وہ اس نعمت سے محروم ہوجائے ۔

اعرابی کے اس رویہ کی وجہ سے بعض حضرات نے کہا ہے کہ ہوسکتا ہے وہ کافر ہو لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ مسلمان تھا مگر ناسمجھی کی بنا پر بخار کی شدت میں یہ الفاظ اس کی زبان سے نکلے ۔

(۱۱۰) الحديث اخرجه البخاري (ج ۱ ص ۵۱۱) في كتاب المناقب باب علامات النبوة في الاسلام ۔ وفي كتاب المرضى (ج ۲ ص ۸۴۴) باب عيادة الاعراب ، وفي كتاب التوحيد (ج ۲ ص ۱۱۱۳) باب في المشيئة والارادة ۔

وعنها رضی اللہ عنہا قَالَتْ كَانَ إِذَا اشْتَكَى الْإِنْسَانُ الشَّيْءَ مِنْهُ أَوْ كَانَتْ بِهِ قَرْحَةٌ أَوْ جُرْحٌ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِصْبَعِهِ بِسْمِ اللّٰهِ تُرْبَةُ أَرْضِنَا بِرِيقَةِ بَعْضِنَا لِيُشْفٰى سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۱۰۰)۔

"حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ جب کوئی شخص اپنے بدن کے کسی حصہ کی تکلیف کی شکایت کرتا یا اس کے جسم پر پھوڑا یا زخم ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی انگلی رکھ کر یہ دعا فرماتے "بسم اللہ تربۃ ارضنا بریقۃ بعضنا لیشفی سقیمنا باذن ربنا" یعنی اللہ تعالی کے نام کے ساتھ ہماری زمین کی مٹی ہے جو ہم میں سے بعض کے تھوک سے آلودہ ہے تاکہ ہمارے پروردگار کے حکم سے ہمارے بیمار کو شفا ہوجائے۔"

"قرحۃ" (بفتح القاف وضمہا) پھوڑے کو کہتے ہیں، "جرح" (بضم الجیم) زخم کو کہتے ہیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنا لعاب دھن لے کر مٹی سے مس کرنے کے بعد درد کی جگہ انگلی رکھ کر یہ کلمات پڑھا کرتے تھے، حق تعالی اپنے فضل وکرم سے شفا عطا فرماتے تھے۔

بہرحال اس سے یہ معلوم ہوا کہ مرض اور درد کے لیے جھاڑ پھونک اور دم کرنا جائز ہے، البتہ یہ شرط ہے کہ رقیہ میں جو کلمات پڑھے جارہے ہیں ان کے معنی معلوم ہوں اور اس میں کوئی مضمون خلاف شرع نہ ہو۔

تربۃ ارضنا بریقۃ بعضنا

علم طب سے معلوم ہوتا ہے کہ تھوک کا تبدیلی مزاج میں خاص اثر ہوتا ہے اور اس طرح اپنے وطن کی مٹی بھی اصل مزاج کو برقرار رکھنے میں خاص تاثیر رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے کہ مسافر کو چاہیے اگر وہ اپنے ساتھ اپنے وطن کا پانی نہیں لے جاسکتا تو کچھ مٹی لے جائے جب کسی مقام پر پانی موافق نہ ہو تو اس مٹی میں سے کچھ اس پانی میں ڈال دیے اور جب وہ مٹی پانی کی تہ میں بیٹھ جائے تب پیے تاکہ تغیر مزاج سے محفوظ رہے (۱۲)۔

(۱۱۰۰) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۲، ص ۸۵۵) فی کتاب الطب، باب رقیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ ومسلم (ج ۲، ص ۲۲۳) فی کتاب السلام، باب استحباب الرقیۃ من العین والنملۃ والحمۃ والنظرۃ۔ وابوداود (ج ۲، ص ۱۸۷ ـ ۱۸۸) فی کتاب الطب، باب کیف الرقی۔

(۱۲) شرح الطیبی ج ۳ ص ۲۹۳۔

علامہ نووی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ ارض سے مراد عام زمین ہے خواہ کہیں کی ہو (۱۳) اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس سے مراد مدینہ منورہ کی مبارک مٹی ہے جو شفاء مریض میں خاص تاثیر رکھتی ہے ۔ اور "ریقۃ بعضنا" میں "بعض" سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس مراد ہے (۱۴) ۔

علامہ تُورپشتی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حدیث مذکور کی تاویل میں متبادر الی الذھن یہ ہے کہ "تربۃ ارضنا" سے اشارہ حضرت آدم علیہ السلام کی خلقت کی طرف اور "ریقۃ بعضنا" سے اشارہ ہے نطفہ کی طرف جس سے انسان کی تخلیق کی جاتی ہے ۔ تو گویا بزبان حال آہ و زاری کی جارہی ہے کہ اے پروردگار! جس کی اصل اول کو آپ نے مٹی سے پیدا فرمایا اور اس کے بعد اس کی اولاد کو حقیر پانی سے پیدا فرمایا جس کی شان یہ ہو اس کی شفاء آپ کے لیے آسان ہے آپ شفاء عطا فرمائیے (۱۵) ۔

﴿ وعنہا ﴾ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اشْتَكَى نَفَثَ عَلَى نَفْسِهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ وَمَسَحَ عَنْهُ بِيَدِهِ فَلَمَّا اشْتَكَى وَجَعَهُ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ كُنْتُ أَنْفُثُ عَلَيْهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ الَّتِي كَانَ يَنْفُثُ وَأَمْسَحُ بِيَدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۱۵) ۔

"حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیمار ہوتے تو معوذات کے ذریعہ اپنے اوپر دم کرتے ، اور اپنا ہاتھ بدن پر پھیرتے ، چنانچہ وہ بیماری جس میں آپ کی وفات ہوئی تو میں معوذات پڑھ کر آپ پر دم کرتی تھی جیسا کہ خود آپ معوذات کے ذریعہ اپنے اوپر دم فرمایا کرتے تھے ، اور میں آپ کا ہاتھ آپ کے بدن پر پھیرا کرتی تھی ۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ جب گھروالوں میں سے کوئی بیمار ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معوذات پڑھ کر اس پر دم فرمایا کرتے تھے ۔ "

نفث کے معنی دم کرنے کے ہیں ۔ معوذات واو کے کسرہ اور تشدید کے ساتھ ہے اور بعض نے بفتح الواو بھی استعمال کیا ہے ۔ اس سے مراد "قل اعوذ برب الفلق" اور "قل اعوذ برب الناس" ہے

(۱۳) التعلیق الصبیح ج۲ ص ۱۹۴ ۔

(۱۴) اشعۃ اللمعات ج۱ ص ۶۳۴ ۔

(۱۵) حوالہ بالا ۔

(*۱۵) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۲ ، ص ۶۳۹) فی کتاب المغازی ، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاتہ و (ج۲ ، ص ۷۵۰) فی کتاب فضائل القرآن ، باب فضل المعوذات وفی کتاب الطب (ج۲ ، ص ۸۵۶) باب المراۃ ترقی الرجل ۔ ومسلم (ج۲ ، ص ۲۲۲ ۔ ۲۲۳) فی کتاب السلام ، باب استحباب رقیۃ المریض ۔ وابوداؤد (ج۲ ، ص ۱۸۹) فی کتاب الطب ، باب کیف الرقی ۔

لیکن حدیث میں بصیغہ جمع ذکر کیا گیا ہے ۔ اس سلسلے میں یا تو یہ کہا جائے گا کہ یہاں پر جمع کا صیغہ "الاثنان فما فوقھما جماعۃ" کے قاعدہ کے مطابق لایا گیا ہے ، یا یہ کہ آیتوں کے اعتبار سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے چونکہ ان دونوں سورتوں میں آیتیں متعدد ہیں ، یا یہ کہا جائے کہ تغلیباً اس میں سورہ اخلاص بھی داخل ہے یہی قول زیادہ معتمد ہے اور بعض حضرات نے سورہ کافروں کو بھی اس میں داخل کیا ہے ۔ یعنی اگرچہ ان میں تعوذ کا صیغہ نہیں ہے لیکن معوذتین کو غالب قرار دے کر المعوذات جمع لائی گئی (۱۶) ۔ حدیث مذکور سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ کلام اللہ کے ذریعہ دم کرنا سنت ہے (۱۷) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَوِّذُ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ أُعِيذُكُمَا بِكَلِمَاتِ اللّٰهِ التَّامَّةِ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَّةٍ وَيَقُولُ إِنَّ أَبَاكُمَا يُعَوِّذُ بِهَا إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ، وَفِي أَكْثَرِ نُسَخِ الْمَصَابِيحِ بِهِمَا عَلَى لَفْظِ التَّثْنِيَةِ (۱۸*) ۔

"حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کلمات کے ذریعہ حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کو اللہ کی پناہ میں دیتے تھے : "اعیذ کما بکلمات اللّٰہ التامۃ من کل شیطان وھامۃ ومن کل عین لامۃ" یعنی میں تمہیں اللہ تعالیٰ کے کلماتِ تامہ کے ذریعہ ہر شیطان ، ہلاک کردینے والے زہریلے جانور اور نظرِ بد سے اللہ تعالیٰ کی پناہ میں دیتا ہوں ، اور آپؐ فرماتے تھے کہ تمہارے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کلمات کے ذریعہ اپنے بیٹے حضرت اسماعیل اور حضرت اسحاق علیہما السلام کو اللہ تعالیٰ کی پناہ میں دیتے تھے ۔"

"ھامۃ": اس زہریلے جانور کو کہتے ہیں جس کے کاٹنے سے انسان مرجاتا ہے ۔ جس زہریلے

---

(۱۶) التعلیق الصبیح ج۲ ص ۱۹۴ ۔

(۱۷) شرح الطیبی ج۳ ص ۲۹۴ ۔

(۱۸) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ، ص ۴۷۷) فی کتاب الانبیاء ، باب یزفون النسلان فی المشی ۔ وابوداود (ج ۲ ، ص ۲۹۵ ۔ ۲۹۶) فی کتاب السنۃ ، باب فی القرآن والترمذی (ج ۲ ، ص ۲۶) فی کتاب الطب ، باب ماجاء فی الرقیۃ من العین ۔

(*۱۸) قال العلامۃ الطیبی فی الشرح (ج ۳ ، ص ۲۹۶) وھو مشکل اللھم الا ان یجعل "کلمات اللّٰہ" مجازاً من معلومات اللّٰہ ، ومما تکلم بہ سبحانہ وتعالیٰ من الکتب المنزلۃ ۔ والظاہر انہ سھو من الکاتب ۔

جانور کے کاٹنے سے انسان نہیں مرتا اسے سامۃ کہتے ہیں ، اور بعض اوقات تمام حشرات الارض پر "ھَوَام" کا اطلاق کرتے ہیں ۔ "ومن کل عین لامّۃ" سے نظر بد مراد ہے اصل میں اَلَمَ یَلَمّ مستعمل ہوتا ہے جس کے معنی نزول کے آتے ہیں اس لیے مُلِمّۃ ہونا چاہیے تھا مگر ھامّۃ کی رعایت سے لامّۃ لایا گیا ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعنہ وعن﴾ أَبِي سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حزنٍ وَلَا أَذًى وَلَا غَمٍّ حَتَّى الشَّوْكَةِ يُشَاكُهَا إِلَّا كَفَّرَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (**۱۸)۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کو جب کوئی تعب ، رنج ، دکھ ، حزن ، ایذا اور غم پہنچتا ہے یہاں تک کہ اگر کانٹا چبھتا ہے ، تو اللہ تعالیٰ اس کے ذریعہ اس کے گناہوں کو دور فرما دیتے ہیں ۔ "

"نَصَب" بمعنی تعب ہے ۔ "وَصَب" اس بیماری کو کہتے ہیں جو طویل المیعاد ہو ۔ "ھَم اور حُزن" میں فرق کیا گیا ہے کہ "حُزن" اس تکلیف کو کہتے ہیں جو لاحق ہو مافات پر ، یعنی اس نقصان پر جو واقع ہوچکا اور "ھَم" وہ تکلیف جو مامات پر لاحق ہو یعنی وہ پریشانی اور تشویش جو مستقبل میں پیش آنے والے خطرات کی وجہ سے ہو ۔ "اذی" وہ تکلیف جو انسان کو دوسرے کی زیادتی سے پہنچے ۔ "غم" اس تکلیف کو کہتے ہیں جو دل کی تنگی کا باعث ہو اور "شَوکۃ" کانٹے کو کہتے ہیں ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعنہا﴾ قَالَتْ مَاتَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ حَاقِنَتِي وَذَاقِنَتِي فَلَا أَكْرَهُ شِدَّةَ الْمَوْتِ لِأَحَدٍ أَبَدًا بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (***۱۸)۔

(**۱۸) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۲ ، ص ۸۴۴) فی کتاب المرضی ، باب ماجاء فی کفارۃ المرض ۔ ومسلم (ج۲ ، ص ۳۱۹) فی کتاب البر والصلۃ ، باب ثواب المؤمن فیما یصیبہ من مرض او حزن او نحو ذلک ۔ والترمذی (ج۱ ، ص ۱۹۱) فی ابواب الجنائز ، باب ماجاء فی ثواب المرض ۔

(***۱۸) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۲ ، ص۶۳۹) فی کتاب المغازی ، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاتہ ۔ والنسائی (ج۱ ، ص۲۵۹) فی کتاب الجنائز ، باب شدۃ الموت ۔

"حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے سینہ اور ٹھوڑی کے درمیان وفات پائی، پس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی شخص کی موت کی سختی کو کبھی بُرا نہیں سمجھتی۔"

"حاقنة" سینہ کے بالائی حصہ کو کہتے ہیں اور "ذاقنة" ٹھوڑی کو کہتے ہیں ۔ مطلب یہ ہے کہ جب میں نے آپؐ کی موت کی شدت دیکھی تو مجھے یقین ہوا کہ موت کی شدت صرف گناہوں کی کثرت کی وجہ سے نہیں ہوتی اور یہ سوءِ خاتمہ کی علامت نہیں ہے، بلکہ یہ کبھی بلندی درجات کے لیے بھی ہوتی ہے اور جسمانی قوت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے، آدمی جس قدر توانا اور طاقت ور ہوتا ہے عموماً روح کے نکلنے کے وقت اتنی ہی تکلیف زیادہ ہوتی ہے ۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ موت کی آسانی کوئی شرافت اور بزرگی کی دلیل نہیں ہے، ورنہ یہ فضیلت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بطریق اولی حاصل ہوتی (۱۹) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْخَامَةِ مِنَ الزَّرْعِ تُفَيِّئُهَا الرِّيَاحُ تَصْرَعُهَا مَرَّةً وَتَعْدِلُهَا أُخْرَى حَتَّى يَأْتِيَهُ أَجَلُهُ وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ الْأَرْزَةِ الْمُجْذِيَةِ الَّتِي لَا يُصِيبُهَا شَيْءٌ حَتَّى يَكُونَ انْجِعَافُهَا مَرَّةً وَاحِدَةً مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۹*)۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مومن کی مثال کھیت کی نازک اور نرم شاخ کی سی ہے کہ جسے ہوائیں جھلاتی ہیں کبھی تو اسے گرا دیتی ہیں اور کبھی اسے سیدھا کر دیتی ہیں یہاں تک کہ اس کی موت آجاتی ہے، اور منافق کی مثال صنوبر کے درخت کی سی ہے اسے کوئی جھٹکا نہیں لگتا، یہاں تک کہ وہ دفعۃً زمین پر گر پڑتا ہے" ۔

مثل المؤمن كمثل الخامة من الزرع

کھیت میں پودوں کی جو نازک شاخیں ہوتی ہیں وہ مراد ہیں اور ان کے ساتھ مومن کو تشبیہ دی

---

(۱۹) شرح الطیبی ج۳ ص ۲۹۸ ۔

(۱۹*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۲، ص ۸۴۳) فی کتاب المرض، باب ماجاء فی کفارۃ المرضی ۔ ومسلم (ج۲، ص ۳۷۵) فی کتاب صفۃ المنافقین واحکامهم، باب مثل المؤمن کالزرع والمنافق والکافر کالارزۃ ۔ واحمد فی مسندہ (ج۶، ص ۳۸۶) ۔

ہے "تُفیئھا الریاح" کہ ہوائیں ان کو جھلاتی ہیں "تصرعھا مرۃ" کبھی تو ان کو گراتی ہیں ، "وتعدلھا اخری" اور کبھی سیدھا کردیتی ہیں ، لیکن وہ اپنی جگہ پر وقت کے آخری لحہ تک کھڑی رہتی ہیں ، اسی طرح مومن کا حال ہے کہ کبھی تو وہ مصائب اور بیماریوں کا شکار ہوتا ہے ، اور یہ تمام مصائب اور بیماریاں اس کے گناہوں کے لیے کفارہ بنتی ہیں جو اس کے لیے سعادت ہے ۔ اور کبھی اس پر خوشی اور تندرستی کے حالات آتے ہیں اس طرح وہ اپنی زندگی کے ایام پورے کرتا رہتا ہے اور آخر وقت تک ایمان پر قائم رہتا ہے ۔

مثل المنافق کمثل الارزۃ المجذیة

"الارزۃ" (بفتح الھمزۃ وسکون الراء وبعدھا زای ھذا ھو الصحیح، وقیل یجوز فتح الراء) یہ ایک درخت ہے جو صنوبر کے مشابہ ہے ، اکثر شارحین نے اس کو صنوبر کا درخت ہی قرار دیا ہے ، اور کہا ہے صنوبر اس کے پھل کا نام ہے ، صنوبر کا درخت بہت سخت ہوتا ہے اور زمین میں مضبوطی کے ساتھ گڑا ہوا ہوتا ہے اس لیے اس کی صفت آگے "المُجذیة" (بضم المیم واسکان الجیم) بیان کی گئی ہے جو اجذی یُجذی (باب افعال) اور جذا یجذو (باب نصر) سے ماخوذ ہے جس کے معنی ثبوت اور قیام کے ہیں ، (۲۰) اب مطلب یہ ہوا کہ جس طرح صنوبر کا درخت ایک جگہ پر مضبوطی کے ساتھ کھڑا رہتا ہے ، ہوا کی شدت اور تیزی سے متاثر نہیں ہوتا ۔ مگر وقت آنے پر یکبارگی زمین پر گر پڑتا ہے ۔ اسی طرح منافق کا حال ہے کہ وہ زندگی میں خوش اور تندرست رہتا ہے کوئی پریشانی اور بیماری اس پر نہیں آتی تاکہ اس کے لیے ثواب اور گناہوں کے کفارہ کا سبب بن سکے ، لیکن پھر اچانک موت کی وادی میں گر پڑتا ہے اور نفاق کی وجہ سے تباہ اور برباد ہوجاتا ہے ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلشُّهَدَاءُ خَمْسَةٌ اَلْمَطْعُونُ وَالْمَبْطُونُ وَالْغَرِيقُ وَصَاحِبُ الْهَدْمِ وَالشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۲۰)

(۲۰) دیکھیے التعلیق الصبیح (ج۲ ص۱۹۸)

(*۲۰) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱، ص۹۰) فی کتاب الاذان، باب فضل التهجیر الی الظهر۔ ومسلم (ج۲، ص۱۴۲) فی کتاب الامارة، باب بیان الشهداء۔ والترمذی (ج۱، ص۲۰۴) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی الشهداء من هم۔ ومالک (ص۱۱۴) فی کتاب صلاة الجماعة، باب ماجاء فی العتمة والصبح۔

"حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: شہدا پانچ ہیں: ❶ طاعون کی بیماری میں مرنے والا ❷ پیٹ کی بیماری میں مرنے والا ❸ پانی میں ڈوب کر مرنے والا ❹ دیوار یا چھت وغیرہ کے نیچے دب کر مرجانے والا ❺ اللہ کے راستہ میں شہید ہونے والا" ۔

اس حدیث میں شہداء کے اقسام کو بیان کیا گیا ہے ۔ شہید حقیقی تو صرف وہی ہے جو اللہ کے راستے میں کفار سے قتال کرتے ہوئے اپنی جان قربان کردے اور اپنے خون کے ذریعہ اللہ کی توحید اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی شہادت دیتا ہے (۲۰**) ۔

اور باقی چار قسم کے شہیدوں کا جو ذکر کیا گیا ہے وہ حکماً شہید کے درجہ میں ہیں ۔ یعنی ان کی موت کے بے بسی کی حالت میں واقع ہونے کی بنا پر انھیں شہادت کا ثواب ملتا ہے ۔

حکمی شہیدوں کی اور بھی بہت قسمیں ہیں جن کو دوسری احادیث میں بیان کیا گیا ہے ۔ اس لیے حدیث میں عددِ مذکور حصر کے لیے نہیں ہے ۔

شہید کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں علماء نے مختلف باتیں بیان کی ہیں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ شہید کو شہید اس لیے کہتے ہیں کہ چونکہ اس کے پاس فرشتے حاضر ہوتے ہیں ۔ اس میں اشارہ ہے اللہ تعالی کے اس قول کی طرف "تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا وَاَبْشِرُوْا بِالْجَنَّةِ الَّتِیْ كُنْتُمْ تُوْعَدُوْنَ" (۲۰***) ۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حالتِ شہادت میں شہید اللہ تعالی کی ان نعمتوں کا مشاہدہ کرتا ہے جو اللہ نے اس کے لیے تیار کی ہیں اس لیے اسے شہید کہتے ہیں ۔

اور یا یہ کہا جائے کہ ان کی روحیں اللہ کے ہاں حاضر ہوتی ہیں جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ" (۲۱) ۔

(۲۰**) شرح الطیبی ج۳ ص ۳۰۰ ۔

(۲۰***) سورۃ حم السجدۃ، رقم الآیۃ: ۳۰ ۔ ۳۱ ۔

(۲۱) سورۃ آل عمران، رقم الآیۃ: ۱۶۹ ۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ أَبِي الدَّرْدَاء قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنِ اشْتَكَى مِنْكُمْ شَيْئًا أَوِ اشْتَكَاهُ أَخٌ لَهُ فَلْيَقُلْ رَبُّنَا اللّٰهُ الَّذِي فِي السَّمَاءِ تَقَدَّسَ اسْمُكَ أَمْرُكَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ كَمَا رَحْمَتُكَ فِي السَّمَاءِ فَاجْعَلْ رَحْمَتَكَ فِي الْأَرْضِ اغْفِرْ لَنَا حُوْبَنَا وَخَطَايَانَا أَنْتَ رَبُّ الطَّيِّبِيْنَ أَنْزِلْ رَحْمَةً مِنْ رَحْمَتِكَ وَشِفَاءً مِنْ شِفَائِكَ عَلَى هٰذَا الْوَجَعِ فَيَبْرَأُ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (٭۲۱)۔

"حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ تم میں سے اگر کسی کو کوئی تکلیف ہو یا اس کے بھائی کو کوئی تکلیف ہو تو اسے چاہیے کہ وہ دعا پڑھے ہمارا پروردگار اللہ ہے جو آسمان میں ہے، تیرا نام پاک ہے، تیری حکومت آسمان و زمین دونوں میں ہے، جیسی تیری رحمت آسمان میں ہے ویسی ہی تو اپنی رحمت زمین پر نازل فرما، ہمارے چھوٹے بڑے گناہ معاف فرما، تو پاکیزہ لوگوں کا پروردگار (یعنی ان کا محب اور کارساز) ہے، اپنی رحمت میں سے (جو ہر چیز کو محیط ہے) رحمت نازل فرما اور اس بیماری سے اپنی شفا عنایت فرما، تو (ان شاء اللہ) وہ بیمار تندرست ہوجائے گا"۔

"حوبنا" بضم الحاء اور بفتح الحاء دونوں طرح مستعمل ہے، بعض حضرات نے فرمایا بالفتح اہل حجاز کی لغت ہے اور بالضم بنی تمیم کی لغت ہے۔ گناہ کے معنی میں ہے۔

اور کبھی حزن، وحشت، جہد، وجع، ہلاک اور بلاء کے معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے اگر مذکورہ معانی میں سے کوئی معنی مراد لیے جائیں تو مطلب ہوگا، اغفرلنا موجب حوبنا یا سبب حوبنا (۲۲)۔

الفصل الثالث

﴿وعن﴾ ثَوْبَانَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا أَصَابَ أَحَدَكُمُ الْحُمّٰى فَإِنَّ

(٭۲۱) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج۲، ص۱۸۷) فی کتاب الطب، باب کیف الرقی۔

(۲۲) اشعۃ اللمعات ج۱ ص۶۴۰۔

اَلْحُمّٰى قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيُطْفِئْهَا عَنْهُ بِالْمَاءِ فَلْيَسْتَنْقِعْ فِي نَهْرٍ جَارٍ وَلْيَسْتَقْبِلْ جِرْيَتَهُ فَيَقُولُ بِسْمِ اللّٰهِ اَللّٰهُمَّ اشْفِ عَبْدَكَ وَصَدِّقْ رَسُولَكَ بَعْدَ صَلَاةِ الصُّبْحِ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَلْيَنْغَمِسْ فِيهِ ثَلَاثَ غَمَسَاتٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنْ لَمْ يَبْرَأْ فِي ثَلَاثٍ فَخَمْسٌ فَإِنْ لَمْ يَبْرَأْ فِي خَمْسٍ فَسَبْعٌ فَإِنْ لَمْ يَبْرَأْ فِي سَبْعٍ فَتِسْعٌ فَإِنَّهَا لَا تَكَادُ تُجَاوِزُ تِسْعًا بِإِذْنِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هٰذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ (۲۲*)۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کو بخار ہوجائے تو چونکہ بخار آگ کا ایک ٹکڑا ہے اس لیے اسے پانی سے بجھانا چاہیے ، پس چاہیے کہ وہ نہر جاری میں اترے اور پانی کے بہاؤ کی طرف کھڑا ہوکر یہ دعا پڑھے : "بسم اللہ اللھم اشف عبدک و صدّق رسولک" یعنی میں اللہ کے بابرکت نام سے شفا طلب کرتا ہوں ، اے اللہ اپنے بندہ کو شفا عطا فرما اور اپنے رسول کو (ان کے قول میں) سچا کردے ، یہ عمل نماز فجر کے بعد سورج طلوع ہونے سے پہلے کرے اور تین دن تک پانی میں تین غوطے لگائے ، اگر تین دن میں صحت یاب نہ ہوا تو پھر پانچ دن تک (یہ عمل) کرے اگر پانچ دن میں بھی تندرست نہ ہوا تو پھر سات دن تک (یہ عمل) کرے اور اگر سات دن میں بھی تندرست نہ ہوا تو پھر نو دن تک (یہ عمل) کرے ، اللہ تعالیٰ کے حکم سے بخار نو دن سے تجاوز نہیں کرے گا" ۔

اس حدیث میں جو بخار کے علاج کے لیے خاص طریقہ غسل کا مذکور ہے یہ صفراوی بخار کے لیے ہے جو عام طور سے اہل حجاز کو ہوتا ہے ۔ عام نہیں ہے اس لیے کہ بخار کے بعض اقسام وہ بھی ہیں جن میں غسل مضر ہوتا ہے (۲۳) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَعُودُ مَرِيضًا إِلَّا بَعْدَ ثَلَاثٍ رَوَاهُ ابْنُ مَاجَهْ وَالْبَيْهَقِيُّ فِي شُعَبِ الْإِيمَانِ (۲۳*)

(۲۲*) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۲ ، ص ۲۸) فی اواخر ابواب الطب ، باب بلاترجمۃ ۔

(۲۳) اشعۃ اللمعات ج ۱ ص ۶۴۹ ۔

(۲۳*) الحدیث اخرجہ ابن ماجہ (ص ۱۰۴) فی ابواب ماجاء فی الجنائز ، باب ماجاء فی عیادۃ المریض ۔ والبیہقی فی شعب الایمان (ج ۶ ، ص ۵۴۲) فصل فی آداب العیادۃ ۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تین دن کے بعد بیمار کی عیادت فرماتے تھے " ۔

جمہور علماء فرماتے ہیں کہ مریض کی عیادت کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے ، اس لیے کہ عیادت کا حکم مطلق ہے چاہے ابتداء مرض میں ہو یا آخر میں ہو اور اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے ، اس لیے کہ اس میں ایک روای مسلمہ بن علی ہے جو کہ متروک ہے ۔

بعض محدثین نے تو اس کو موضوع کہا ہے اور ابوحاتم فرماتے ہیں کہ یہ حدیث باطل ہے (۲۳) ۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

﴿ وعن ﴾ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعِيَادَةُ فَوَاقَ نَاقَةٍ وَفِي رِوَايَةِ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ مُرْسَلاً أَفْضَلُ الْعِيَادَةِ سُرْعَةُ الْقِيَامِ رَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ فِي شُعَبِ الْإِيمَانِ (۲۴*)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عیادت اس وقفے کے برابر ہے جو اونٹنی کا دودھ نکالنے کے وقت دودھ اترنے کے انتظار میں ہوتا ہے ۔ اور حضرت سعید بن مسیب کی روایت کے (جو بطریق ارسال منقول ہے) یہ الفاظ ہیں کہ بہتر عیادت وہی ہے جس میں عیادت کرنے والا جلد اٹھ کھڑا ہو ۔ "

العیادة فواق ناقة

علماء نے فواق ناقہ کے مختلف معانی بیان کیے ہیں :

ایک یہ کہ اونٹنی کا دودھ دوہا جائے صبح کو اور پھر دوہا جائے شام کو ، اس درمیانی وقفہ کو فواق ناقہ کہتے ہیں ۔

دوسرا یہ کہ دودھ دوہا جائے ایک برتن میں جب وہ بھر جائے اس کو رکھ کر پھر دوہا جائے دوسرے برتن میں ، یہ درمیان کا وقفہ فواق کہلاتا ہے ۔

تیسرا یہ کہ ایک مرتبہ دودھ دوہا پھر ذرا رک کر بچے کو تھنوں سے لگادیا تاکہ دودھ خوب اترے پھر دوھنا شروع کردے ، اس وقفہ کا نام فواق ہے ۔

چوتھا یہ کہ ایک مرتبہ تھن سے دودھ کھینچنے کے بعد دوسری مرتبہ دودھ کھینچنے کے درمیانی وقفہ کو فواق ناقہ کہتے ہیں (۲۵) ۔

(۲۳) اشعۃ اللمعات ج۱ ص ۶۵۰ ۔ ۶۵۱ ۔

(۲۴*) الحدیث اخرجه البیهقی فی شعب الایمان (ج ۶ ص ۵۴۲ ۔ ۵۴۳) فصل فی آداب العیادة ۔

(۲۵) دیکھیے مجمع بحار الانوار : ج ۴ ص ۱۸۲ ۔

حدیث کو آخری تینوں معانی میں سے کسی ایک معنی پر حمل کیا جائے گا، اس لیے کہ پہلے معنی کے اعتبار سے وقفہ بہت زیادہ ہے جو اس مقام کے مناسب نہیں ہے ۔

چنانچہ اس مذکورہ روایت کے ساتھ ہی حضرت سعید بن المسیبؒ کی مرسل روایت ہے، "افضل العیادة سرعة القیام" کہ عیادت کرنے والے کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ مریض کے پاس زیادہ دیر تک نہ بیٹھے تاکہ مریض کو تکلیف نہ ہو۔

باب تمنی الموت

الفصل الاول

﴿ عَنْ ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَتَمَنَّى أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ إِمَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزْدَادَ خَيْرًا وَإِمَّا مُسِيئًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتِبَ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (*۲۵)۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص موت کی تمنا نہ کرے، کیونکہ اگر وہ نیکو کار ہے تو ہوسکتا ہے کہ (درازی عمر کی وجہ سے) اس کے نیک اعمال میں زیادتی ہوجائے اور اگر بدکار ہے تو ہوسکتا ہے کہ وہ توبہ کرکے اللہ تعالی کی رضا اور خوشنودی حاصل کرے" ۔

لایتمنی احدکم الموت

اس حدیث میں موت کی تمنی سے منع کیا گیا ہے ۔ ایک مطلب تو یہ ہے ۔ کہ جیسا کہ خود

(*۲۵) الحدیث اخرجه البخاری (ج۲، ص ۸۴۷) فی کتاب المرضی، باب نهی تمنی المریض الموت و (ج۲، ص ۱۰۷۴) فی کتاب التمنی باب مایکره من التمنی ۔ والنسائی (ج۱، ص ۲۵۸) فی کتاب الجنائز، باب تمنی الموت ۔ واحمد (ج۲، ص ۲۶۳) ۔

حضرت انسؓ کی حدیث میں تصریح ہے جو آگے آرہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: " لایتمنین احدکم الموت من ضر اصابہ"۔ کہ کسی دنیاوی مصیبت اور پریشانی سے گھبرا کر موت کی تمنا کرنا ممنوع ہے ۔ لہذا اگر دین میں فساد کا اندیشہ ہو تو پھر ممنوع نہیں ہے (۳۶) ۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی لقاء کے شوق سے موت کی تمنا کرنا جائز اور پسندیدہ ہے ۔

اور یا پھر یہ کہا جائے کہ مطلقاً یہ امر پسندیدہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر وہ نیکوکار ہے تو اس کے لیے نیکیوں میں اضافہ کرنے کی گنجائش ہے اور اگر بدکار ہے تو اس کے لیے توبہ کرنے کی گنجائش باقی ہے ۔ تمنا جس کی ممانعت حدیث میں کی گئی ہے وہ اور چیز ہے اور شوق لقائے رب جو محمود اور مطلوب ہے امر آخر ہے ۔ باقی اگر دین کو محفوظ رکھنا ممکن نہ رہے تو موت کی تمنا کرنا درست ہے ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

※ وعن ※ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللّٰهِ أَحَبَّ اللّٰهُ لِقَاءَهُ وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللّٰهِ كَرِهَ اللّٰهُ لِقَاءَهُ فَقَالَتْ عَائِشَةُ أَوْ بَعْضُ أَزْوَاجِهِ إِنَّا لَنَكْرَهُ الْمَوْتَ قَالَ لَيْسَ ذَالِكِ وَلٰكِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا حَضَرَهُ الْمَوْتُ بُشِّرَ بِرِضْوَانِ اللّٰهِ وَكَرَامَتِهِ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا أَمَامَهُ فَأَحَبَّ لِقَاءَ اللّٰهِ وَأَحَبَّ اللّٰهُ لِقَاءَهُ وَإِنَّ الْكَافِرَ إِذَا حُضِرَ بُشِّرَ بِعَذَابِ اللّٰهِ وَعُقُوبَتِهِ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَكْرَهَ إِلَيْهِ مِمَّا أَمَامَهُ فَكَرِهَ لِقَاءَ اللّٰهِ وَكَرِهَ اللّٰهُ لِقَاءَهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*٢٦)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی ملاقات کو پسند کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی ملاقات کو پسند فرماتے ہیں ، اور جو شخص اللہ تعالیٰ کی ملاقات کو ناپسند کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی ملاقات کو ناپسند فرماتے ہیں ، (یہ ارشاد سن کر) حضرت عائشہؓ یا آپؐ کی کسی اور زوجہ مطہرہ نے عرض کیا کہ ہم تو موت کو ناپسند کرتے ہیں ، آپؐ نے فرمایا یہ مطلب نہیں ہے ، بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب کسی

(۳۶) دیکھیے التعلیق الصبیح (ج۲ ص ۲۱۱)۔

(*٢٦) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۲ ، ص ۹۶۳) فی کتاب الرقاق ، باب من احب لقاء اللہ احب اللہ لقاءہ ۔ ومسلم (ج ۲ ، ص ۳۴۳) فی کتاب الذکر والدعاء ، باب من احب لقاء اللہ احب اللہ لقاءہ ۔ والنسائی (ج ۱ ، ص ۲۶۰) فی کتاب الجنائز ، باب فیمن احب لقاء اللہ ۔ والترمذی (ج ۱ ، ص ۲۰۴ ۔ ۲۰۵) فی ابواب الجنائز ، باب فیمن احب لقاء اللہ احب اللہ لقاءہ ۔

مومن کی موت کا وقت قریب آتا ہے تو اسے اللہ تعالی کی رضا اور اس کی کرامت کی خوشخبری دی جاتی ہے، چنانچہ یہ اس چیز سے جو اس کے آگے آنے والی ہے زیادہ کسی اور چیز کو محبوب نہیں رکھتا، اس لیے یہ اللہ تعالی کی ملاقات کو پسند کرتا ہے اور اللہ تعالی اس کی ملاقات کو پسند فرماتے ہیں، اور جب کافر کی موت کا وقت قریب آتا ہے تو اسے عذاب اور عقوبت کی خبر دی جاتی ہے، چنانچہ وہ اس چیز سے جو اس کے آگے آنے والی ہے زیادہ کسی اور چیز کو ناپسند نہیں کرتا اس لیے وہ اللہ تعالی کی ملاقات کو ناپسند کرتا ہے اور اللہ تعالی اس کی ملاقات کو ناپسند فرماتے ہیں" ۔

ان جملوں کی تفسیر خود حدیث میں مذکور ہے کہ اس سے نزع کے عالم میں ملاقات کی محبت اور کراہیت لقاء مراد ہے جو ملائکہ رحمت اور ملائکہ عذاب کے ظاہر ہونے پر پیدا ہوتی ہے ۔

یا پھر یہ کہا جائے کہ کراہتِ لقاء سے مراد دنیوی خواہشات میں استغراق اور حیاتِ دنیویہ کو آخرت پر ترجیح دینا ہے ۔ موت کی کراہت یعنی خوفِ موت جو ایک فطری چیز ہے یہ مراد نہیں ہے ۔

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴾ بُرَيْدَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْمُؤْمِنُ يَمُوتُ بِعَرَقِ الْجَبِينِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَهَ (۲۶**)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مومن پیشانی کے پسینہ کے ساتھ مرتا ہے" ۔

المؤمن یموت بعرق الجبین

علماء نے اس حدیث کے کئی مطالب بیان کیے ہیں ۔

ایک یہ کہ موت کے وقت پیشانی پر پسینہ کا ذکر شدت سکراتِ موت سے کنایہ ہے جو کہ مومن کے حق میں رحمت ہے، کیونکہ یہ شدت تکفیرِ ذنوب اور رفعِ درجات کا باعث ہوتی ہے ۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ محنت و مشقت سے کنایہ ہے یعنی مومن آخری دم تک طلبِ حلال،

(۲۶**) الحدیث اخرجہ النسائی (ج ۱، ص ۲۵۹) فی کتاب الجنائز، باب علامۃ المؤمن ۔ والترمذی (ج ۱، ص ۱۹۲) فی ابواب الجنائز، باب بلاترجمۃ، وابن ماجہ (ص ۱۰۵) فی ابواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۔

نیکیوں اور طاعات میں محنت اور کوشش کرتا رہتا ہے ۔ کبھی بھی طاعات میں ڈھیلا پن اختیار نہیں کرتا ۔

بعض حضرات نے حدیث کو اپنے ظاہر پر رکھا ہے کہ موت کے وقت پیشانی پر پسینہ کا آنا ایمان پر خاتمہ کی علامات میں سے ایک علامت ہے ۔

بعض حضرات نے ایک اور مطلب بیان کیا ہے کہ یہ کنایہ ہے موت کی آسانی سے کہ مومن کو موت کے وقت زیادہ شدت اور مشقت نہیں ہوتی زیادہ سے زیادہ پیشانی کو پسینہ ہی آتا ہے (۲۷) ۔

باب مایقال عند من حضر الموت

الفصل الاول

﴿ عن ﴾ أَبِي سَعِيدٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ قَالَا قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۷*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی قریب الموت ہو اسے "لاالہ الا اللہ" کی تلقین کرو" ۔

لقنوا موتاکم لاالہ الااللہ

بعض حضرات نے موتی کو اپنے حقیقی معنی پر محمول کیا ہے کہ اس سے مراد میت ہے اور تلقین

(۲۷) دیکھیے مرقات: ج۴ص۸ ۔

(۲۷*) الحدیث اخرجه مسلم (ج۱ ، ص ۳۰۰) فی کتاب الجنائز 'باب تلقین المحتضر بلااله الاالله ۔ والنسائی (ج۱ ،ص ۲۵۸ ۔ ۲۶۹) فی کتاب الجنائز باب تلقین المیت ۔ وابوداود (ج۲ ،ص ۸۸) فی کتاب الجنائز باب فی التلقین ' والترمذی (ج۱ ،ص ۱۹۲) فی ابواب الجنائز 'باب ماجاء فی تلقین المریض عندالموت ۔ وابن ماجة (ص ۱۰۴) فی ابواب الجنائز 'باب ماجاء فی تلقین المیت لااله الاالله ۔

ملحوظة: روی النسائی وابوداود والترمذی عن ابی سعید الخدری فقط ۔

سے تلقین القبور مراد ہے (۲۸)، تلقین القبور میں یہ ہوتا ہے کہ دفن کے بعد اس خیال سے کلمے تلقین کی جاتی ہے کہ میت منکیرنکیر کو صحیح جواب دے سکے لیکن علماء محققین نے اس کو اختیار نہیں کیا۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر باعتبار مایول الیہ کے معنی مجازی مراد ہیں (۲۹) - یعنی جب کسی کی موت کا وقت قریب ہو تو اس کے پاس بیٹھ کر قدرے بلند آواز سے کلمہ طیبہ پڑھا جائے اس کو حکم کرنا یا اصرار کرنا یہ کسی طرح مناسب نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ اس وقت کی کیفیت میں انکار کر بیٹھے۔

باب غسل الميت وتكفينه

الفصل الاول

عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ دَخَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ نَغْسِلُ ابْنَتَهُ فَقَالَ اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ إِنْ رَأَيْتُنَّ ذٰلِكَ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَاجْعَلْنَ فِي الْآخِرَةِ كَافُورًا أَوْ شَيْئًا مِنْ كَافُورٍ فَإِذَا فَرَغْتُنَّ فَآذِنَّنِي فَلَمَّا فَرَغْنَا آذَنَّاهُ فَأَلْقَى إِلَيْنَا حِقْوَهُ فَقَالَ أَشْعِرْنَهَا إِيَّاهُ، وَفِي رِوَايَةٍ اغْسِلْنَهَا وِتْرًا ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ سَبْعًا وَابْدَأْنَ بِمَيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الْوُضُوءِ مِنْهَا وَقَالَتْ فَضَفَرْنَا شَعْرَهَا ثَلَاثَةَ قُرُونٍ فَأَلْقَيْنَاهَا خَلْفَهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۹*)

"حضرت ام عطیہؓ فرماتی ہیں کہ ہمارے پاس رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے جبکہ ہم آپ

(۲۸) دیکھیے مرقات (ج۴ ص۱۲)۔

(۲۹) دیکھیے شرح الطیبی (ج۳ ص۳۳۷)۔

(۲۹*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱، ص۱۶۷) فی کتاب الجنائز، باب غسل المیت ووضوءہ بالماء والسدر وباب مایستحب ان یغسل وترا، ومسلم (ج۱، ص۳۰۴ - ۳۰۵) فی کتاب الجنائز، باب غسل المیت وترا ثلاثا او خمسا۔ والنسائی (ج۱، ص۲۶۶) فی کتاب الجنائز، باب غسل المیت بالماء والسدر، وباب غسل المیت وترا۔ وابوداود (ج۲، ص۹۲) فی کتاب الجنائز، باب کیف غسل المیت۔ والترمذی (ج۱، ص۱۹۳) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی غسل المیت۔ وابن ماجۃ (ص۱۰۵) فی ابواب ماجاء فی غسل المیت، باب ماجاء فی غسل المیت۔ ومالک (ص۲۰۳ - ۲۰۴) فی کتاب الجنائز، باب غسل المیت۔ واحمد فی مسندہ (ج۶، ص۴۰۷)۔

کی بیٹی (حضرت زینبؓ) کو نہلا رہے تھے ، آپ ؐنے فرمایا تم تین مرتبہ یا پانچ مرتبہ اور اگر مناسب سمجھو (یعنی ضرورت ہو) تو اس سے بھی زیادہ اسے پانی اور بیری کے پتوں سے نہلاؤ ، اور آخری مرتبہ میں کافور یا فرمایا کہ کافور کا کچھ حصہ (پانی میں) ڈال دینا ، اور جب تم (نہلانے سے) فارغ ہو جاؤ تو مجھے خبر دینا ، چنانچہ جب ہم فارغ ہوگئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع کردی گئی ، آپ ؐنے اپنا تہبند ہماری طرف بڑھا دیا اور فرمایا کہ اس تہبند کو اس کے بدن سے لگادو (یعنی اس تہبند کو اس طرح کفن کے نیچے رکھ دو کہ وہ زینبؓ کے بدن سے لگا رہے) اور ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسے طاق یعنی تین بار یا پانچ بار یا سات بار غسل دو اور غسل اس کی دائیں طرف سے اور اس کے اعضائے وضوء سے شروع کرو ، حضرت ام عطیہؓ فرماتی ہیں کہ ہم نے ان کے بالوں کی تین چوٹیاں گوندھ کر ان کے پیچھے ڈال دیں ۔ "

غسل میت

میت کو غسل دینا واجب علی الکفایہ ہے ، اور وجوب کا ثبوت حدیث اور اجماع امت سے ہے ۔

حدیث میں ہے "للمسلم علی المسلم ست حقوق (وذکر منھا) اذامات ان یغسلہ"....

اسی طرح اس کے وجوب پر تمام امت کا اجماع ہے ، چنانچہ علامہ نوویؒ نے وجوب علی الکفایہ پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے ۔

امام مالکؒ سے سنت ہونا بھی منقول ہے ، مگر اس سے مراد سنتِ مؤکدہ ہی ہے جو واجب کے قریب ہے (۳۰) ۔

لیکن یہ خیال رہے کہ ایک مرتبہ غسل دینا وجوب علی الکفایہ ہے تین مرتبہ مسنون ہے ۔ اگر ضرورت پڑے تو تین سے زیادہ مرتبہ غسل دیا جائے گا ، لیکن اس میں بھی ایتار کو اختیار کیا جائے گا ۔ بلاضرورت تین سے زیادہ مرتبہ غسل دینا مکروہ ہے ۔

حدیث میں جو یہ فرمایا گیا ہے : "اغسلنھا ثلاثاً أو خمساً أو اکثر من ذلک ان رایتن ذلک".... اس کا یہی مطلب ہے ، اس لیے کہ اس میں کلمہ "او" ترتیب کے لیے ہے تخییر کے لیے نہیں ہے (۳۱) ۔

---

(۳۰) التعلیق الصبیح ج۲ ص ۲۳۱ ۔

(۳۱) شرح الطیبی ج۳ ص ۳۵۲ ۔

ونحن نغسل ابنته

علامہ تورپشتیؒ نے فرمایا کہ یہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا کا واقعہ ہے جو ۸ھ میں فوت ہوئی ہیں، جبکہ ابن عبدالبرؒ نے اس کو حضرت ام کلثوم رضی اللہ عنہا کا واقعہ بتلایا ہے جو ۹ھ میں فوت ہوئی ہیں (۲۲)۔ لیکن راجح یہ ہے کہ یہ حضرت زینبؓ کا واقعہ ہے، اس لیے کہ صحیح مسلم کی روایت میں حضرت زینبؓ کی تصریح موجود ہے (۲۳)۔

فالقی الینا حقوہ

"حقو" بفتح الحاء وبالکسر دونوں طرح مستعمل ہے۔ اصل میں معقدِ ازار کو کہتے ہیں۔ لیکن یہاں پر مجازاً ازار کو مراد لیا گیا ہے (۲۴)۔

اَشعِرنہا ایّاہ

شِعار اس کپڑے کو کہتے ہیں جو جسم سے ملا ہوا ہو۔ "اَشعِرن" باب افعال سے امر کا صیغہ ہے۔ "باضمیر" کا مرجع حضرت زینبؓ ہیں اور "ایاہ" میں ضمیر حقو کی طرف لوٹ رہی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس ازار کو حضرت زینبؓ کے لیے شعار بنادو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبرکاً اپنے ازار کو حضرت زینبؓ کے لیے شعار بنانے کے واسطے عنایت فرمایا تھا (۲۵)۔

فضفرنا شعرھا ثلاثة قرون

اس سے امام شافعیؒ امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ نے استدلال کیا ہے کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائینگی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی طرف ڈال دی جائیں گی۔

---

(۲۲) دیکھیے التعلیق الصبیح (ج۲ ص ۲۳۱)، امام ابن عبدالبرؒ کے قول کی تائید ابن ماجہ کی اس روایت سے ہوتی ہے، عن ام عطیۃ قالت دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن نغسل ابنتہ ام کلثوم... الخ سنن ابن ماجہ (ص ۱۰۵) باب ما جاء فی غسل المیت"۔

(۲۳) چنانچہ صحیح مسلم میں ہے، عن ام عطیۃ قالت "لما ماتت زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اغسلنہا"... الخ صحیح مسلم ج۱ ص ۳۰۵۔

(۲۴) التعلیق الصبیح حوالۂ بالا۔

(۲۵) دیکھیے مرقات (ج۴ ص۳۳)

حضرات حنفیہ ضفر راس کے قائل نہیں ہیں اس لیے کہ یہ عمل زینت کے لیے ہوتا ہے اور میت اس سے بے نیاز ہے ، بس بالوں کو دو حصوں میں تقسیم کرکے ایک حصہ کو سینے کی دائیں جانب اور دوسرے کو سینے کی بائیں جانب ڈال دینا چاہیے ۔

جہاں تک تعلق ہے حدیث کا اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بناکر پیچھے ڈالنے کا حکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا ، بلکہ حضرت ام عطیہؓ نے اپنا فعل نقل کیا ہے ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نہ حکم موجود ہے نہ تقریر ، اس لیے اس کو سنت نہیں کہا جائے گا (۳۶) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُفِّنَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ يَمَانِيَةٍ بِيضٍ سَحُولِيَّةٍ مِنْ كُرْسُفٍ لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ وَلَا عِمَامَةٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*)

" حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تین کپڑوں میں کفن دیا گیا جو سفید یمنی اور سحول کی بنی ہوئی روئی کے تھے ، نہ ان میں قمیص تھی اور نہ پگڑی تھی۔ "

سَحولية

" سحولیۃ " بفتح السین اور بالضم دونوں طرح استعمال ہوتا ہے ، اگر سین کے فتحہ کے ساتھ ہو تو یہ منسوب ہے سحول کی طرف اور یہ یمن کی ایک بستی کا نام ہے ۔ اور اگر یہ سین کے ضمہ کے ساتھ ہو تو یہ جمع ہے سحل کی اور سحل صاف سفید کپڑے کو کہتے ہیں۔

بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ سحول بالفتح دھوبی کو کہتے ہیں اور اس سے مراد دھلے ہوئے کپڑے ہیں ۔ اور بعض حضرات نے بالضم کو بھی قریہ کی طرف منسوب بتایا ہے (۱) ۔

---

(۳۶) دیکھیے عمدۃ القاری (ج۸ ص ۴۳) ۔

(*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ، ص ۱۶۹) فی کتاب الجنائز ، باب الثیاب البیض للکفن ۔ ومسلم (ج۱ ، ص۳۰۵ ۔ ۳۰۶) فی کتاب الجنائز ۔ فصل فی کفن المیت فی ثلاثۃ اثواب وان لم یقدر ففی ای ثوب حسن ۔ والنسائی (ج۱ ، ص ۲۶۸) فی کتاب الجنائز ، باب کفن النبی ﷺ ۔ وابوداود (ج۲ ، ص ۹۳) فی کتاب الجنائز ، باب فی الکفن ۔ والترمذی (ج۱ ، ص ۱۹۴ ۔ ۱۹۵) فی ابواب الجنائز ، باب ماجاء فی کم کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔ وابن ماجۃ (ص ۱۰۶) فی ابواب ماجاء فی الجنائز ، باب ماجاء فی کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔ ومالک (ص ۲۰۴ ۔ ۲۰۵) فی کتاب الجنائز ، باب ماجاء فی کفن المیت ۔ واحمد فی مسندہ (ج۶ ، ص ۴۰) ۔

(۱) دیکھیے شرح الطیبی : ج۳/ص ۳۵۴ ۔

من کُرسُف

کرسف اصل میں روئی کو کہتے ہیں لیکن یہاں پر سوتی کپڑا مراد ہے۔

کفن مسنون میں اختلاف فقہاء

حدیث کا یہ جملہ "لیس فیھا قمیص ولا عمامة" حضرات شوافع اور حنابلہ کے لیے حجت ہے ان کے نزدیک کفن میں افضل تین لفائف (چادریں) ہیں۔ "ولا یزید علیھا ولا ینقص منھا" (۲)۔

امام ترمذیؒ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اکثر صحابہؓ کا عمل اس پر نقل کیا ہے (۳)۔

حضرات مالکیہ مرد کے حق میں پانچ تک کے استحباب کے قائل ہیں، وہ پانچ کپڑے یہ ہیں تین لفائف (چادریں) ایک قمیص اور ایک عمامہ (۴) ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے جس کو سعید بن منصورؒ نے نقل کیا ہے: "انہ کفن ابنہ واقدا فی خمسة اثواب قمیص و عمامة و ثلاث لفائف" (۵)۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ کفن تین کپڑوں میں دیا جائے ازار، قمیص اور لفافہ (۶) لیکن میت کی قمیص احیاء کی قمیص سے بالکل مختلف ہوتی ہے جس میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ سلی ہوئی ہوتی ہے، بس اتنا ہے کہ اس کے دو پاٹ کرکے درمیان سے پھاڑ کر ایک کو میت کی پشت پر ڈال دیا جاتا ہے اور دوسرا حصہ میت کے سینے پر ہوتا ہے۔

دلائل احناف

۱۔ حنفیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے ہے، جس کے الفاظ مستدرک حاکم میں اس طرح ہیں: عن عبداللہ بن مغفل "قال اذا انامت فاجعلوا فی آخر غسلی کافورا و کفنونی فی بردین و قمیص فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعل بہ ذلک (۷)۔

---

(۲) دیکھیے المغنی لابن قدامہ: ج۲/ص ۱۶۹۔

(۳) جامع ترمذی: ج۱/ص ۱۹۴۔۱۹۵، "باب ما جاء فی کم کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم"۔

(۴) للمالکیة فی تفسیر الخمس قولان احدھما ماذکر فی المتن و ثانیھما ازار و قمیص و لفافتان و عمامة، انظر بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی بذیل الفتح الربانی: ج۷/ص ۱۷۷۔

(۵) دیکھیے عمدة القاری: ج۸/ص ۵۰۔

(۶) دیکھیے بدائع الصنائع: ج۱/ص ۳۰۶۔

(۷) دیکھیے مستدرک حاکم (ج۳ ص ۵۷۸)۔

امام حاکمؒ اور حافظ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا یہ حدیث حسن ضرور ہے۔

۲۔ اسی طرح نسائی میں عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: "قال لمامات عبداللہ بن اُبَی جاء ابنہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم.... فقال اَعطنی قمیصک حتی اُکفّنہ فیہ وصلّ علیہ واستغفر لہ فاعطاہ قمصیہ" (۸)۔

۳۔ ایسے ہی حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت ہے، جس کو ابن عدی نے الکامل میں نقل کیا ہے: "کُفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثۃ اثواب قمیص وازار ولفافۃ" (۹)۔

۴۔ ہمارا ایک استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے بھی ہے: عن ابن عباس قَال "کُفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلثۃ اثواب نجرانیۃ الحلۃ ثوبان وقمیصہ الذی مات فیہ" (۱۰)۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا مقصود مستقل اور نئی قمیص کی نفی کرنا ہے (۱۱)۔ جو قمیص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہنے ہوئے تھے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں مذکور ہے وہ آپ کے کفن میں شامل تھی۔ لہذا قمیص کے سلسلہ میں یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴾ وعن ﴿ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ إِذَا کَفَّنَ أَحَدُکُمْ أَخَاہُ فَلْیُحَسِّنْ کَفَنَہُ رَوَاہُ مُسْلِمٌ (*۱۱)۔

"جب تم اپنے بھائی کو کفن پہناؤ تو وہ اچھا ہونا چاہیے۔"

"فلیحسن کفنہ" سے مراد طاہر اور پاکیزہ ہونا ہے، گران ہونا مراد نہیں ہے، اس لیے کہ خود حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے: "لاتغالوا فی الکفن فانہ یُسلب سلباً

(۸) سنن نسائی: ج۱/ص ۲۶۸۔۲۶۹۔

(۹) الکامل لابن عدی: ج۷/ص ۴۷۔

(۱۰) سنن ابی داود: ج۲/ص ۹۳۔

(۱۱) دیکھیے بدائع الصنائع: ج۱/ص ۳۰۶۔

(*۱۱) الحدیث اخرجہ مسلم (ج۱، ص ۳۰۶) فی کتاب الجنائز، فصل فی کفن المیت۔ وابوداود (ج۲، ص ۹۳) فی کتاب الجنائز، باب فی الکفن۔ والنسائی (ج۱، ص ۲٦٤) فی کتاب الجنائز، باب الامر بتحسین الکفن۔ واحمد (ج۳، ص ۲۹۵)۔

سریعا"۔ یعنی زیادہ قیمتی کفن مت دو اس لیے کہ وہ بہت جلد ختم ہوجانے والا ہے۔ یہ روایت اسی باب کی فصل ثانی کی دوسری روایت ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ إِنَّ رَجُلًا كَانَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَقَصَتْهُ نَاقَتُهُ وَهُوَ مُحْرِمٌ فَمَاتَ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْهِ وَلَا تَمَسُّوهُ بِطِيبٍ وَلَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (**۱۱)۔

"حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ (سفرِ حج میں) تھا، اس کی اونٹنی نے (اس کو گرا کر) اس کی گردن توڑ دی جبکہ وہ محرم تھا، چنانچہ وہ مرگیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو اور اسے اسی کے دونوں کپڑوں میں کفن پہناؤ، نہ اسے خوشبو لگاؤ اور نہ اس کا سر ڈھانکو، کیونکہ وہ قیامت کے دن لبیک کہتا ہوا اٹھایا جائے گا"۔

محرم کا کفن اور اختلاف فقہاء

حدیث کے اس جملہ "ولا تخمروا رأسہ" سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ محرم مرنے کے بعد بھی احرام کے حکم میں رہتا ہے اس لیے اس کو ثوبین احرام ہی میں کفن دیا جائے گا نہ خوشبو لگائی جائے گی اور نہ سر ڈھانکا جائے گا۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک محرم کا حکم دوسرے اموات سے مختلف نہیں ہے، موت سے احرام منقطع ہوجاتا ہے، اس لیے محرم کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھانکنا دونوں جائز ہیں، اس روایت میں ثوبین احرام میں کفن دینے کا جو حکم ہے وہ صحیح ہے لیکن یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ دوسرا کپڑا موجود نہ تھا، لہذا یہ ضرورت پر محمول

(**۱۱) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱، ص ۱۶۹) فی کتاب الجنائز، باب الکفن فی ثوبین وباب الحنوط للمیت وباب کیف یکفن المحرم، ومسلم (ج۱، ص ۳۸۴) فی کتاب الحج، باب مایفعل بالمحرم اذامات۔ والنسائی (ج۲، ص ۲۷) فی کتاب الحج، باب غسل المحرم بالسدر اذا مات۔ وابوداود (ج۲، ص ۱۰۵) فی کتاب الجنائز، باب کیف یصنع بالمحرم اذامات۔ والترمذی (ج۱، ص ۱۸۸) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی المحرم یموت فی احرامہ۔ وابن ماجہ (ص ۲۲۳) فی ابواب المناسک، باب المحرم یموت۔ واحمد فی مسندہ (ج۱، ص ۲۱۵)۔

ہے اس لیے اس سے محرم کے لیے اقتصار علی الثوبین کے جواز پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ باقی خوشبو نہ لگانا اور سر نہ ڈھانکنا یہ خصوصیت پر محمول ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بطور حکم شرعی کے بیان نہیں کیا ہے (۱۲)۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَمَرَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَتْلَى أُحُدٍ أَنْ يُنْزَعَ عَنْهُمُ الْحَدِيدُ وَالْجُلُودُ وَأَنْ يُدْفَنُوا بِدِمَائِهِمْ وَثِيَابِهِمْ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه (۱۲*)

"شہداء احد کے بارے میں آپ نے حکم دیا کہ ان کے جسم سے ہتھیار وغیرہ اتارے جائیں اور خون اور کپڑوں سمیت ان کو دفن کیا جائے۔"

شہید کی نماز جنازہ اور اختلاف فقہاء

شہید کے متعلق یہ امر تو متفق علیہ ہے کہ اس کو غسل نہیں دیا جائے گا۔ بشرطیکہ حالتِ جنابت میں اس کی شہادت واقع نہ ہوئی ہو لیکن صلوۃ جنازہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ شہید کی نماز جنازہ کے قائل نہیں ہیں احناف قائل ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی صحیح بخاری کی روایت سے ہے (۱۳)۔ عن جابر بن عبداللہؓ قال" کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجمع بین الرجلین من قتلی اُحُد فی ثوب واحد ثم یقول اَیُّھُم اکثر اخذاً للقران فاذا اشیر لہ الی احدھما قدّمہ فی اللحد وقال انا شھید علی ھولاء یوم القیامۃ وامر بدفنھم فی دمائھم ولم یُغسلوا ولم یُصلّ علیھم" (۱۴)۔

(۱۲) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۲/ص۲۳۳۔

(۱۲*) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج۲، ص ۹۱) فی کتاب الجنائز، باب فی الشھید یغسل۔ وابن ماجۃ (ص ۱۰۹) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی الشھداء ودفنھم۔

(۱۳) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۸/ص۱۵۲۔

(۱۴) صحیح بخاری: ج۱/ص۱۷۹۔

احناف کے دلائل:

۱۔ حضرات حنفیہ کا استدلال حضرت عطاء بن ابی رباح کی روایت سے ہے جس کو ابوداود نے مراسیل میں ذکر کیا ہے: عن عطاء بن ابی رباح قال "صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قتلی أحد" (۱۵)۔

۲۔ مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ایک طویل روایت ہے، اس میں ہے: "فوضع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حمزۃ فصلی علیہ وجیئی برجل من الانصار فوضع الی جنبہ فصلی علیہ فرفع الانصاری و ترک حمزۃ ثم جیئی بآخر فوضعہ الی جنب حمزۃ فصلی علیہ ثم رفع و ترک حمزۃ حتی صلی علیہ یومئذ سبعین صلوۃ" (۱٦)۔

۳۔ حاکم نے مستدرک میں حضرت جابرؓ کی ایک طویل حدیث ذکر کی ہے، (۱۷) اس میں ہے: "ثم جیئی بحمزۃ فصلی علیہا ثم یجاء بالشہداء فتوضع الی جانب حمزۃ فیصلی علیہم ثم ترفع ویترک حمزۃ حتی صلی علی الشہداء کلہم.... وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم سید الشہداء عند اللہ یوم القیامۃ حمزۃ" (۱۸)

-

۴۔ ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے، عن ابن عباس قال: "أتی بہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم أحد فجعل یصلی علی عشرۃ عشرۃ وحمزۃ ھو کما ھو یرفعون وھو کما ھو موضوع"۔ قال السندی: یظہر من الزوائد ان اسنادہ حسن (۱۹)۔

۵۔ نسائی میں حضرت شداد بن الہادؓ کی روایت ہے، عن شداد بن الہاد "ان رجلا من الاعراب جاء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فامن بہ واتبعہ ثم قال اھاجر معک فاوصی بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعض اصحابہ فلما کانت غزوۃ غنم النبی صلی اللہ علیہ وسلم سبیا فقسم وقسم لہ فاعطی اصحابہ ما قسم لہ و کان

---

(۱۵) مراسیل ابی داود: ص ۱۸۔

(۱٦) مسند الامام احمد بن حنبل: ج ۱/ص ۴٦۳۔

(۱۷) المستدرک للامام الحاکم: ج ۲/ص ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ قال الحاکم صحیح الاسناد۔

(۱۸) قال صاحب بغیۃ الالمعی فی تخریج الزیلعی اخرج "ھذا الحدیث" الحاکم فی المستدرک: ج ۳/ص ۱۹۹۔ ولیس فیہ ذکر الصلوۃ ولم یتعقب الذھبی بل صححہ فلیراجع، قلت: ثم وجدت الحوالۃ فی "الجہاد" ۔ ج ۲/ص ۱۱۹، فیہ ذکر الصلوۃ وکلام الذھبی علی ابی حماد بہ والعجب من الذھبی یتکلم علی ابی حماد ھھنا وسکت عنہ فی: ج ۳/ص ۱۹۷۔ وج ۳، وصحح حدیثہ فی ص ۱۹۹۔ وقال الحافظ فی "اللسان" قال ابن عدی: ما اری بحدیثہ باسا، وکان احمد بن محمد بن شعیب یثنی علیہ ثناء تاما، وقال الاھوازی: کان عطاء بن مسلم یوثقہ، وقال ابو حاتم لیس بقوی یکتب حدیثہ، وقال البغوی: کوفی صالح الحدیث انتہی (فلا یقصر الحدیث عن درجۃ الحسن) ۔ بغیۃ الالمعی فی تخریج الزیلعی: ج ۲/ص ۳۰۹۔

(۱۹) ابن ماجۃ، المطبوع بتحقیق محمد فواد عبدالباقی، کتاب الجنائز "باب ماجاء فی الصلوۃ علی الشہداء ودفنہم" ج ۱/ص ۴۸۵۔

یرعی ظهرهم فلما جاء دفعوه الیه فقال ما هذا؟ قالو! قسم قسمه لک النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذه فجاء به الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ما هذا؟ قال قسمته لک قال ما علی هذا اتبعتک ولکنی اتبعتک علی ان ارمی الی ههنا و اشار الی حلقه بسهم فاموت فادخل الجنة فقال ان تصدق اللہ یصدقک فلبثوا قلیلا ثم نهضوا فی قتال العدو فاتی به النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحمل قد اصابه سهم حیث اشار فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اهو هو؟ قالوا نعم قال صدق اللہ فصدقه ثم کفنه النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم قدّمه فصلی علیه (۲۰)۔

۶۔ اسی طرح نسائی میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے، عن عُقبة "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوماً فصلی علی اهل اُحد صلوته علی المیت ثم انصرف الی المنبر فقال انی فرَطٌ لکم وانا شهید علیکم" (۲۱)۔

۷۔ دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے، عن ابن عباس "قال: لما انصرف المشرکون عن قتلی احد، (الی ان قال) ثم قدّم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حمزة فکبّر علیه عشراً، ثم جعل یُجاء بالرجل، فیوضع و حمزة مکانه، حتی صلی علیه سبعین صلوة، وکانت القتلی یومئذ سبعین" (۲۲)
۔

۸۔ واقدیؒ نے "کتاب فتوح الشام" میں سَیف مولیٰ رَبیعہ بن قَیس یشکُری کی روایت ذکر کی ہے، عن سَیف مولٰی ربیعة بن قَیس الیَشکُری: قال "کنت فی الجیش الذی وجّهه ابوبکر الصدیقؓ مع عَمرو بن العاص الی اَیلة و ارض فلسطین (فذکر القصة وفیها) انه قُتل من المسلمین مائة و ثلاثون وصلی علیهم عَمرو بن العاص ومن معه من المسلمین وکان مع عَمرو تسعة الاف من المسلمین" (۲۳)۔

ان روایات سے نہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء اُحد کی نماز جنازہ پڑھی ہے بلکہ اہل اسلام کا صلوۃ علی الشہداء کے سلسلہ میں اجماع معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت عَمرو بن عاصؓ کے واقعہ میں مذکور ہے کہ نو ہزار مسلمانوں کے لشکر میں ایک سو تیس شہداء کی نماز جنازہ ادا کی گئی جس میں اکثر و بیشتر صحابہ شریک تھے اور کسی نے انکار نہیں کیا۔

---

(۲۰) سنن نسائی: ج ۱/ص ۲۷۷۔ کتاب اللجنائز۔ باب الصلوٰۃ علی الشہداء۔
(۲۱) سنن نسائی:۔ حوالہ بالا۔
(۲۲) دیکھیے سنن الدارقطنی: ج ۴/ص ۱۱۸۔
(۲۳) دیکھیے فتح القدیر: ج ۲/ص ۱۰۵ نیز دیکھیے نصب الرایۃ: ج ۲/ص ۳۱۴۔

نیز دوسرے مواقع پر بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوۃ علی الشھدآء کا ثبوت موجود ہے چنانچہ سُنن بیہقی میں حضرت عامرؓ کی شہادت کے سلسلہ میں ایک روایت ذکر کی گئی ہے اس میں ہے کہ جب لوگوں کو ان کی شہادت کے بارے میں شک ہوا تو آپؐ نے فرمایا "انہ لشہید" اور پھر راوی آگے فرماتے ہیں فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصلی المسلمون" (۲۴)۔

اسی قسم کا ایک اور واقعہ ابوداود نے ذکر کیا ہے۔ جس کے آخر میں ہے۔ "فلفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بثیابہ و دمائہ وصلی علیہ ودفنہ، فقالوا: یارسول اللہ اشھید ھو قال نعم وانا لہ شہید" (۲۵)۔

ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک تعلق ہے حضرت جابرؓ کی بخاری کی روایت کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت نافی ہے اور مذکورہ روایات مثبت ہیں، اور عند التعارض نافی کے مقابلہ میں مثبت کو ترجیح ہوتی ہے لہذا ان روایات کو ترجیح دی جائے گی حضرت جابرؓ کی روایت پر۔

یا یہ کہا جائے گا کہ "آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ علی الشھدآء" ہے، چونکہ وفات سے قبل آپؐ نے احد جاکر شہداء احد کی نماز پڑھی ہے۔

اور یا پھر یہ کہا جائے کہ مقصد یہ ہے کہ جس طرح حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ مکرر ادا کی گئی دوسرے شہداء کی نماز اس طرح ادا نہیں ہوئی تو اس کو "لم یصلّ علی قتلی احد" سے تعبیر کیا گیا اور مراد یہ ہے لم یصلّ علیھم کصلوتہ علی حمزۃ حیث صلی علیہ مرارا" (۲۶)۔

الفصل الثالث

﴿ وعن ﴾ جَابِرٍ قَالَ أَتَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَبْدَ اللّٰهِ ابْنَ أُبَيٍّ بَعْدَمَا أُدْخِلَ حُفْرَتَهُ فَأَمَرَ بِهٖ فَأُخْرِجَ فَوَضَعَهُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ فَنَفَثَ فِيهِ مِنْ رِيقِهٖ وَأَلْبَسَهُ قَمِيصَهُ

(۲۴) دیکھیے السنن الکبری للبیہقی: ج۴/ص۱۶۔

(۲۵) دیکھیے ابوداود: ج۱/ص ۴۴۴۔

(۲۶) التعلیق الصبیح: ج۲/ص ۲۴۴۔

قَالَ وَكَانَ كَسَا عَبَّاسًا قَمِيصًا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۶*)

"عبداللہ بن ابی رئیس المنافقین کے پاس آپ تشریف لائے ، اس کو گڑھے میں ڈال دیا گیا تھا، آپ نے اس کو نکالنے کا حکم دیا۔ پھر اپنے گھٹنوں پر رکھ کر اس کے منہ میں اپنا لعاب دہن ڈالا اور اپنی قمیص اس کو پہنائی اس نے (بدر کے موقعہ پر) حضرت عباسؓ کو قمیص پہنائی تھی۔"

ایک سوال اور اس کے جوابات

عبداللہ بن ابی جو کہ رئیس المنافقین تھا اور قرآن کریم کی کئی آیتیں اس کے کفر اور نفاق کی سلسلہ میں نازل ہوئیں ، مگر اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی قبر پر تشریف لے گئے اور اس کو اپنا کرتہ پہنایا اور اس کے منہ میں اپنا لعاب دھن ڈالا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جنازہ بھی پڑھا۔ سوال یہ ہے کہ اس بدترین کافر کے ساتھ آپ نے یہ معاملہ کیوں فرمایا؟

علماء نے اس کے مختلف جوبات دیے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ یہ آیت " وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓى اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰى قَبْرِهٖ" (۲۶**) اب تک نازل نہیں ہوئی تھی۔

بعض حضرات نے کہا کہ یہ معاملہ جو آپ نے اس کے ساتھ کیا یہ اس کے بیٹے کی تالیف قلب اور ان کے اکرام کی خاطر کیا تھا اس لیے کہ اس کا بیٹا مخلص مسلمان اور نفاق سے بالکل پاک تھا۔

اور قمیص کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد صرف اس کے ایک احسان کا بدلہ اتارنا تھا، جس کی طرف راوی نے بھی اشارہ کیا ہے ، "وکان کسا عباسا قمیصا" (۲۷)۔

جنگ بدر میں کفار مکہ کی ایک بڑی تعداد کو اسیر بنا کر مدینہ لایا گیا تھا ان قیدیوں میں حضرت عباسؓ بھی تھے ، جب ان کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا گیا، تو ان کے بدن پر مناسب کپڑا نہیں تھا۔ ان کی قمیص بوسیدہ اور دریدہ ہوچکی تھی، چونکہ وہ دراز قد تھے اس لیے کسی مسلمان کا لباس ان کے جسم پر نہیں آیا اتفاق سے عبداللہ بن ابی بھی دراز قد تھا اس نے اپنا کرتا حضرت عباسؓ کو پہننے کے لیے دیدیا جسے بدرجہ مجبوری قبول کرلیا گیا۔ آپ نے جو اپنا کرتا اسے پہنایا وہ اسی احسان کا بدلہ تھا تاکہ کسی منافق

(۲۶*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱، ص ۱۸۰ فی کتاب الجنائز ، هل یخرج المیت من القبر او اللحد لعلة۔ و مسلم (ج ۲، ص ۳۶۸) فی اول کتاب صفات المنافقین و احکامهم۔ والنسائی (ج ۱، ص ۲۶۹) فی کتاب الجنائز ، باب القمیص فی الکفن۔

(۲۶**) سورة التوبة، رقم الایة (۸۴)۔

(۲۷) شرح الطیبی: ج ۳/ ص ۳۵۹۔

کا احسان آپؐ پر باقی نہ رہے (۲۸)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ مجھے اس کے ساتھ یہ معاملہ کرنے سے یہ امید ہے کہ اس کی قوم کے ایک ہزار آدمی مسلمان ہوجائیں گے، چنانچہ منقول ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ امید پوری ہوئی، اور آپؐ نے یہ بھی فرمایا کہ میرا اس کو قمیص پہنانا اس کی مغفرت اور نجات کا ذریعہ نہیں بن سکتا (۲۹)۔ اسی طرح آپ کا اس کی نماز جنازہ پڑھنا بھی اس کی مغفرت کے لیے نہیں تھا۔

اس حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ میت کو دفن کے بعد قبر سے نکالنا کسی علت یا سبب کی بنا پر جائز ہے (۳۰)۔

باب المشی بالجنازۃ والصلوٰۃ علیہا

الفصل الاول

﴿وعنہ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ إِذَا رَأَیْتُمُ الْجَنَازَۃَ فَقُومُوا فَمَنْ تَبِعَہَا فَلَا یَقْعُدْ حَتّٰی تُوضَعَ مُتَّفَقٌ عَلَیْہِ (۳۰*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تم جنازہ دیکھو تو کھڑے ہوجاؤ اور جو شخص جنازہ کے ساتھ رہے وہ اس وقت تک نہ بیٹھے جب تک کہ جنازہ (لوگوں کے کندھوں سے زمین پر) نہ رکھ دیا جائے۔"

(۲۸) تفسیر ابن کثیر: ج۲/ص۳۷۹۔

(۲۹) دیکھیے تفسیر کشاف: ج۲/ص۲۹۹۔ الدر المنثور: ج۳/ص۲۶۶۔

(۳۰) شرح الطیبی: ج۳/ص۳۵۹۔

(۳۰*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱، ص۱۷۵) فی کتاب الجنائز، باب متی یقعد اذا قام للجنازۃ۔ ومسلم (ج۱، ص۳۱۰) فی کتاب الجنائز، فصل فی استحباب القیام للجنازۃ وجواز القعود۔ والنسائی (ج۱، ص۲۷۱) فی کتاب الجنائز، باب الامر بالقیام للجنازۃ۔ وابوداود (ج۲، ص۹۶) فی کتاب الجنائز، باب القیام للجنازۃ۔ والترمذی (ج۱، ص۲۰۱) فی ابواب الجنائز، باب ما جاء فی القیام للجنازۃ، واحمد فی مسندہ (ج۳، ص۴۸)

اذا رأیتم الجنازۃ فقوموا

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جنازہ کو دیکھ کر کھڑا ہونا چاہیے۔

یہاں پر امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اگر اس کو وجوب پر حمل کیا جائے جیسا کہ ایک جماعت کی رائے ہے، تو پھر حضرت علیؓ کی روایت اس کے لیے ناسخ ہوگی۔ حضرت علیؓ کی روایت ہے، قال "راینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قام فقمنا وقعد فقعدنا یعنی فی الجنازۃ" (۳۱)۔

اور اگر اس کو استحباب پر محمول کیا جائے تو پھر منسوخ ماننے کی ضرورت نہیں ہے صرف یہ کہا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی قیام فرمایا اور اس کے استحباب کا اظہار فرمایا اور کبھی بیان جواز کے لیے آپؐ نے قعود کو بھی اختیار کیا ہے۔

رہا یہ سوال کہ قیام میں حکمت کیا ہے؟ تو اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ میت کے احترام اور اس کے ایمان کی تعظیم کے پیش نظر کھڑا ہوجانا چاہیے، یہ وجہ مومن کے حق صادق آئے گی۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے "ان الموت فزع فاذا رایتم الجنازۃ فقوموا" (۳۲) یعنی موت ایک گھبرا دینے والی چیز ہے، یہ وجہ مومن اور کافر دونوں کے لیے عام ہے۔ اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ ایسے موقع پر بے پرواہ نہ ہوجانا چاہیے، بلکہ جنازہ دیکھتے ہی بے قرار ہوکر اور ڈر کر اٹھ کھڑا ہونا چاہیے (۳۳)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعنہ﴾ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَعَى لِلنَّاسِ النَّجَاشِيَّ الْيَوْمَ الَّذِي مَاتَ فِيهِ وَخَرَجَ بِهِمْ إِلَى الْمُصَلَّى فَصَفَّ بِهِمْ وَكَبَّرَ أَرْبَعَ تَكْبِيرَاتٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۳۳)

"آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کے یوم وفات پر ان کی موت کی خبردی اور صحابہ کو لیکر عیدگاہ

(۳۱) حضرت علیؓ کی مذکورہ روایت اسی فصل اول میں آگے آرہی ہے۔

(۳۲) یہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے یہ بھی فصل اول میں مذکور ہے۔

(۳۳) قال الطیبی: الباعث علی الامر بالقیام احد الامرین: اما ترحیب المیت وتعظیمہ، واما تھویل الموت وتفظیعہ۔ ج۴/ص ۳۶۱۔

(*۳۳) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱، ص۱۶۶۔۱۶۷) فی کتاب الجنائز، باب الرجل ینعی الی اھل المیت بنفسہ۔ ومسلم (ج۱، ص۳۰۹) فی کتاب الجنائز، فصل فی التکبیر علی المیت اربعا والصفین۔ والنسائی (ج۱، ص ۲۸۰) فی کتاب الجنائز، باب عدد التکبیر علی الجنازۃ۔ و ابوداود (ج۲، ص ۱۰۱) فی کتاب الجنائز، باب الصلوۃ علی المسلم یموت فی بلاد الشرک۔ والترمذی (ج۱، ص۱۹۸) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی التکبیر علی الجنازۃ۔ ومالک (ص ۲۰۷۔۲۰۸) فی کتاب الجنائز، باب التکبیر علی الجنازۃ۔ واحمد (ج۲، ص ۲۳۰)۔

تشریف لے گئے اور صف بندی کی اور چار تکبیروں کے ساتھ جنازہ پڑھا۔ "

نجاشی حبشہ کے بادشاہ کا لقب ہوا کرتا تھا، اس نجاشی کا نام جس کی موت کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو خبردی اور ان کی نماز جنازہ ادا فرمائی "اصحمہ" تھا، یہ پہلے نصرانی تھے بعد میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے، مشرکین مکہ نے جب آپؐ اور آپؐ کے صحابہ پر ظلم وستم کی انتہا کردی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے صحابہ کی ایک بڑی جماعت نے حبشہ کی طرف ہجرت فرمائی اس وقت یہی اصحمہ نامی نجاشی بادشاہ تخت سلطنت پر تھے۔ انھوں نے صحابہ کرامؓ کی اعلی پیمانے پر پذیرائی کی اور صحابہؓ کا خوب اعزاز اور اکرام کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے انتقال سے بڑا صدمہ ہوا چنانچہ آپؐ صحابہؓ کو لے کر عیدگاہ تشریف لے گئے اور ان کی نماز جنازہ ادا فرمائی۔

غائبانہ نماز جنازہ

اس روایت سے صلوۃ الجنازۃ علی الغائب کا ثبوت ملتا ہے، چنانچہ حضرات شافعیہ اور حنابلہ نے غائبانہ
نماز جنازہ کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔
اسی طرح ان کا استدلال حضرت معاویہ بن معاویہ مزنیؓ کے واقعہ سے بھی ہے، آپؐ نے غزوہ
تبوک میں ان کی نماز پڑھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی (۳۴)۔
حضرات حنفیہ اور مالکیہ غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کے قائل نہیں ہیں (۳۵)۔ جہاں تک ان دونوں
واقعات کا تعلق ہے تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سے تمام حجابات
اٹھا دیے گئے تھے اور ان کا جنازہ آپؐ کے سامنے منکشف کردیا گیا تھا، جیسا کہ معراج کے موقع پر جب قریش
نے بیت المقدس کے بارے میں سوالات کیے تو آپؐ کے سامنے سے حجابات اٹھا دیے گئے تھے، اس وجہ سے
یہ صلوۃ علی الحاضر ہوئی نہ کہ صلوۃ علی الغائب، چنانچہ مسند احمد میں سند صحیح کے ساتھ حضرت عمران بن
حصین کی یہ روایت مذکور ہے، "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اخاکم النجاشی توفی فصلوا علیہ
قال فصف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصففنا خلفہ فصلی علیہ وما نحسب الجنازۃ الا موضوعۃ بین
یدیہ" (۳۶)۔
اسی طرح ملا علی قاریؒ نے مرقات میں حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ذکر کی ہے، عن ابن عباس

(۳۴) دیکھیے مجمع الزوائد: ج۴/ص۳۸۔
(۳۵) دیکھیے نیل الاوطار: ج۴/ص۵۶۔
(۳۶) مسند احمد: ج۴/ص۴۴۶۔

قال "کشف للنبی صلی اللہ علیہ وسلم عن سریر النجاشی حتی راہ وصلی علیہ" (۳۷)۔

اس لیے ان واقعات سے صلوۃ علی الغائب کے جواز پر استدلال درست نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ واقعات خصوصیت پر محمول ہیں، اس لیے کہ اگر صلوۃ علی الغائب مشروع ہوتی تو بہت سے صحابہ کرامؓ کا انتقال ایسے مقامات پر ہوا جہاں پر آپؐ موجود نہ تھے لیکن وہاں صلوۃ علی الغائب منقول نہیں ہے، اسی طرح خلفاء راشدین کے دور میں سینکڑوں ہی نہیں بلکہ ہزاروں مسلمان دور دراز جگہوں میں فوت ہوئے کہیں ان کی غائبانہ نماز جنازہ منقول نہیں ہے، اگر جواز ہوتا تو ضرور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے واقعات بکثرت منقول ہوتے، اور ایسے ہی صحابہؓ اور تابعینؒ کے دور میں اس کے نظائر بکثرت پائے جاتے۔

وخرج بهم الى المصلى

حدیث کے اس جملہ سے حنفیہ اور مالکیہ کی تائید ہوتی ہے کہ بلاعذر مسجد میں نماز جنازہ ادا کرنا مکروہ ہے۔

حضرات شافعیہ اور حنابلہ بشرطیکہ تلویث مسجد کا اندیشہ نہ ہو "صلوۃ علی الجنازۃ فی المسجد" کے جواز کے قائل ہیں (۳۸)۔

ان کا استدلال حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی وفات کے واقعہ سے ہے، جو کہ صحیح مسلم میں مروی ہے۔ عن عبّاد بن عبداللہ بن الزبیر "ان عائشۃ امرت ان یمرّ بجنازۃ سعد بن ابی وقاص فی المسجد فتصلی علیہ فانکر الناس ذلک علیھا، فقالت ما اسرعَ مانسی الناس ماصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی سہیل بن البَیضاء الا فی المسجد" (۳۹)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خود اس حدیث میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کے فعل پر حضرات صحابہ کرامؓ کی نکیر موجود ہے، ظاہر ہے کہ یہ نکیر بغیر کسی قوی دلیل کے ممکن نہیں ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ حضرت سہیل بن بیضاء کے واقعہ سے استدلال جو حضرت عائشہؓ کے کلام میں مذکور ہے مناسب نہیں ہے۔

جہاں تک حضرت سہیل بن البیضاء رضی اللہ عنہ کی نماز جنازہ مسجد میں ادا کرنے کا تعلق ہے سو اس میں بہت سے احتمالات ہیں ممکن ہے عذرِ مطر کی وجہ سے مسجد میں ادا کی ہو (۴۰) یہ بھی ممکن ہے کہ چونکہ

---

(۳۷) مرقات: ج۴/ص ۳۶۔

(۳۸) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۸/ص ۲۰۔

(۳۹) الصحیح للامام مسلم: ج۱/ص ۳۱۲۔

(۴۰) الکوکب الدری: ج۲/ص ۱۸۷۔

آپ معتکف تھے اس لیے آپ کا مسجد سے نکلنا ممکن نہیں تھا اس لیے آپ نے ان کی نماز مسجد ہی میں ادا کی، پھر اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ جنازہ مسجد سے باہر ہی رکھا گیا ہو (۴۱)۔ بہرحال ان احتمالات کے ہوتے ہوئے اس واقعہ سے عمومی اور کلّی طور پر "صلوۃ علی الجنازۃ فی المسجد" کے جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ بہرحال یہ حالتِ عذر پر محمول ہے۔

البتہ وہ صورت جس میں جنازہ اور بعض القوم خارج مسجد میں ہوں اور باقی لوگ داخل مسجد میں سو اس صورت کو حنفیہ میں سے صاحب غایۃ البیان اور صاحب عنایۃ نے بلا کراہت جائز قرار دیا ہے، لیکن محققینِ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ صورت بھی مکروہ ہے (۴۲)۔

پھر یہ کراہت تنزیہی ہے یا تحریمی؟ سو محقق ابن ھمامؒ نے کراہت تنزیہی کو ترجیح دی ہے (۴۳)، جبکہ علامہ ابن نجیم نے کراہت تحریمی کو راجح قرار دیا ہے (۴۴)۔

حنفیہ کا استدلال حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت سے بھی ہے، عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلاشی لہ" (۴۵)۔

اسی طرح حنفیہ کا استدلال بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے: عن عبداللہ بن عمر "ان الیھود جاء وا الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم برجل منھم و امراۃ زنیا فامر بھما فرجما قریباً من موضع الجنائز عند المسجد" (۴۶)۔

اس سے واضح ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جنازہ پڑھنے کے لیے مسجد سے باہر مشرقی جانب میں ایک مخصوص جگہ مقرر کی تھی اگر نماز جنازہ مسجد میں مشروع ہوتی تو آپ ہرگز مسجد کی فضیلت کو ترک نہ فرماتے۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت پر بحث کرتے ہوئے اس کا اقرار کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ نماز جنازہ پڑھنے کے لیے مسجد کے علاوہ ایک جگہ مقرر تھی (۴۷) اس لیے حنفیہ کا مذہب راجح ہوگا۔

---

(۴۱) التعلیق الصبیح: ج۲/ص۲۴۸۔

(۴۲) دیکھیے البحر الرائق: ج۲/ص۱۸۶۔۱۸۷۔

(۴۳) دیکھیے فتح القدیر: ج۲/ص۹۰۔

(۴۴) دیکھیے البحر الرائق: ج۲/ص۱۸۷۔

(۴۵) ابوداود: ج۲/ص۹۸: وفی روایۃ ابن ماجۃ فلیس لہ شیء: ج/ص۱۰۹۔

(۴۶) الصحیح للامام البخاری: ج۱/ص:۱۷۷ "باب الصلوۃ علی الجنائز بالمصلی والمسجد"۔

(۴۷) دیکھیے فتح الباری: ج۳/ص۱۹۹۔

وکبّر اربع تکبیرات

تکبیرات جنازہ کے سلسلے میں روایات بہت مختلف ہیں، چار سے لے کر آٹھ تکبیرات تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں (۴۸)۔ صحابہ کرامؓ کے زمانے میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے کوئی سات تکبیرات کا قائل تھا اور کوئی اس سے کم کا، لیکن حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ سے مشورے کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ تکبیرات چار ہونی چاہئیں، امام محمدؒ نے ایک روایت ذکر کی ہے: عن "ابراھیم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبر علی الجنائز اربعا او خمسا او اکثر وکان الناس فی ولایۃ ابی بکر علی ذلک فلما ولّی عمرؓ رای اختلافھم فجمع اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا اصحاب محمد ﷺ متی تختلفون تختلف مَن بعدکم فاَجمعوا علی شئی یاخذ بہ مَن بعدکم فاجمع اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان ینظروا الی اخر جنازۃ صلی علیھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قبض فیاخذون بذلک ویرفضون ماسوی ذلک فنظروا آخر جنازۃ کبّر علیھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قُبض اربع تکبیرات فاخذوا باربع وترکوا ماسواھا" (۴۹)۔

اسی طرح حضرت عمر بن الخطابؓ کا یہ واقعہ امام بیہقی نے بھی نقل کیا ہے (۵۰)، بہرحال ائمہ فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے۔

اربع تکبیرات کے اعتبار میں اس کی رعایت بھی ملحوظ ہے کہ نماز فرض کی رکعات زیادہ سے زیادہ چار ہیں اور صلوۃ جنازہ میں تکبیرات اربع رکعات کے ہی قائم مقام ہیں، اس لیے چار تکبیریں اختیار کی گئیں۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ طَلْحَۃَ بْنِ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عَوْفٍ قَالَ صَلَّیْتُ خَلْفَ ابْنِ عَبَّاسٍ عَلٰی جَنَازَۃٍ فَقَرَأَ فَاتِحَۃَ الْکِتَابِ فَقَالَ لِتَعْلَمُوا أَنَّھَا سُنَّۃٌ رَوَاہُ الْبُخَارِیُّ (*۵۰)

"حضرت طلحہ بن عبداللہ بن عوفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ کے پیچھے نمازِ جنازہ

---

(۴۸) دیکھیے تلخیص الحبیر: ج۲/ص ۱۲۱۔۱۲۲۔

(۴۹) دیکھیے جامع المسانید: ج۱/از ص ۴۴۴ تا ص ۴۴۵۔

(۵۰) دیکھیے السنن الکبری للبیہقی: ج۴/ص ۳۷۔

(*۵۰) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱، ص ۱۷۸) فی کتاب الجنائز، باب قراءۃ فاتحۃ الکتاب علی الجنازۃ۔ والنسائی (ج۱، ص ۲۸۱) فی کتاب الجنازۃ، باب الدعاء۔ وابوداود (ج۲، ص ۱۰۰) فی کتاب الجنائز، باب مایقرا علی الجنازۃ۔ والترمذی (ج۱، ص ۱۹۹) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی القراءۃ علی الجنازۃ بفاتحۃ الکتاب۔

پڑھی تو انھوں نے سورہ فاتحہ پڑھی اور فرمایا کہ میں نے سورہ فاتحہ اس لیے پڑھی تاکہ تمہیں معلوم ہوجائے کہ یہ سنت ہے۔ "

نماز جنازہ میں قراءت فاتحہ

حضرات حنفیہ کے ہاں نماز جنازہ میں پہلی تکبیر کے بعد ثناء ہے، اور حضرات شافعیہ قراءت فاتحہ کے قائل ہیں۔ دوسری تکبیر کے بعد بالاتفاق درود ہے، تیسری تکبیر کے بعد دعا ہے اور چوتھی تکبیر کے بعد حنفیہ کے یہاں کوئی دعا نہیں ہے، البتہ شوافع چوتھی تکبیر کے بعد بھی دعا کو مستحب کہتے ہیں۔

قراءت فاتحہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے البتہ حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے، لیکن عالمگیری میں تصریح ہے کہ اگر بنیت ثناء سورہ فاتحہ کی قرات کی جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے (۵۱)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❊ وعن ❊ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ قَالَ صَلَّيْتُ وَرَاءَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى امْرَأَةٍ مَاتَتْ فِي نِفَاسِهَا فَقَامَ وَسَطَهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۵۱)

"حضرت سمرۃ بن جندبؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضورؐ کے ساتھ نفساء کی نماز جنازہ پڑھی آپؐ نے جنازے کے وسط میں کھڑے ہوکر نماز پڑھائی۔ "

نماز جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو؟

شافعیہ و حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مرد کے لیے عندالراس اور عورت کے لیے عندالوسط کھڑا ہونا زیادہ مناسب ہے، احناف میں امام طحاوی نے اسی کو ترجیح دی ہے (۵۲)، احناف اس کے قائل ہیں کہ عورت اور

(۵۱) التعلیق الصبیح: ج۲/ص ۲۴۱۔

(*۵۱) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱، ص ۱۷۷) فی کتاب الجنائز، باب الصلوۃ علی النفساء اذا ماتت فی نفاسها وباب این یقوم من المراۃ والرجل۔ ومسلم (ج۱، ص ۳۱۱) فی کتاب الجنائز، فصل فی القیام وسط المراۃ للصلوۃ علیها۔ وابوداود (ج۲، ص ۱۰۰) فی کتاب الجنائز، باب این یقوم الامام من المیت اذا صلی علیه۔ والنسائی (ج۱، ص ۲۸۰) فی کتاب الجنائز، باب الصلوۃ علی الجنازۃ قائماً۔ والترمذی (ج۱، ص ۲۰۰) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء این یقوم الامام من الرجل والمراۃ۔ وابن ماجه (ص ۱۰۷) فی کتاب الجنائز، باب ماجاء فی این یقوم الامام اذا صلی علی الجنازۃ۔ واحمد (ج۵، ص ۱۹)۔

(۵۲) دیکھیے شرح معانی الآثار: ج۱/ص ۳۳۰ "باب الرجل یصلی علی المیت این ینبغی ان یقوم منه"۔

مرد دونوں کے لیے عندالصدر قیام افضل ہے (۵۳)۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں کوئی حد مقرر نہیں ہے جس جگہ بھی کھڑا ہوجائے ٹھیک ہے اور چوتھی جماعت یہ کہتی ہیں کہ قیام فی الوسط افضل ہے خواہ مرد ہو یا عورت (۵۴)۔

عندالصدر قیام میں جس کے حنفیہ قائل ہیں تمام روایات کی رعایت ہوجاتی ہے، اس لیے کہ صدر وسط سے بھی قریب ہے اور راس سے بھی قریب ہے، لفظ وسط اگر متحرک الاوسط یعنی وَسَط ہو تو بالکل بیچ کے لیے مستعمل ہے اور اگر ساکن الاوسط یعنی وَسْط ہو تو مطلق بیچ کے لیے استعمال ہوتا ہے یہ "المتحرک ساکن والساکن متحرک" کا مصداق ہے، اگر حدیث میں لفظ وَسَط متحرک الاوسط پڑھا جائے تو اس کا اطلاق صدر پر درست ہے چونکہ ایک طرف راس اور یدین ہیں اور دوسری طرف بطن اور رجلین ہیں اور صدر بالکل بیچ میں ہے اور اگر وَسْط ساکن الاوسط ہو تو اس کا اطلاق سر سے لے کر پاؤں تک جسم کے پورے درمیانی حصے پر ہوسکتا ہے۔ متحرک الاوسط پڑھنے میں احناف کی تائید ظاہر ہے اور ساکن الاوسط ہو تو اُن کے خلاف نہیں۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَنَسٍ قَالَ مَرُّوا بِجَنَازَةٍ فَأَثْنَوْا عَلَيْهَا خَيْراً فَقَالَ اَلنَّبِيُّ صَلَّى اَللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَبَتْ ثُمَّ مَرُّوا بِأُخْرٰى فَأَثْنَوْا عليها شَرّاً فَقَالَ وَجَبَتْ فَقَالَ عُمَرُ مَاوَجَبَتْ فَقَالَ هٰذَا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْراً فَوَجَبَتْ لَهُ اَلْجَنَّةُ وَهٰذَا أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرّاً فَوَجَبَتْ لَهُ اَلنَّارُ أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اَللّٰهِ فِي اَلْأَرْضِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَفِي رِوَايَةِ اَلْمُؤْمِنُوْنَ شُهَدَاءُ اَللّٰهِ فِي اَلْأَرْضِ (۵۴*)۔

"حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ صحابہؓ کا ایک جنازہ پر گذر ہوا تو انھوں نے اس کی تعریف کی، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا واجب ہوگئی، اسی طرح صحابہؓ کا ایک دوسرے جنازہ پر گذر ہوا تو اس کی برائی بیان کرنے لگے تو آپؐ نے فرمایا واجب ہوگئی، حضرت عمرؓ نے پوچھا کیا چیز واجب ہوگئی؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کی تم نے تعریف بیان کی اس کے لیے جنت واجب ہوگئی اور جس شخص کی

(۵۳) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۸/ص۱۳۶۔

(۵۴) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۲/ص۲۴۲۔

(۵۴*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱، ص ۱۸۲۔ ۱۸۳) فی کتاب الجنائز، باب ثناء الناس علی المیت۔ ومسلم (ج۱، ص ۳۰۸) فی کتاب الجنائز، فصل فی وجوب الجنۃ والنار بشھادۃ المؤمنین الخیر والشر۔ والنسائی (ج۱، ص ۲۷۳) فی کتاب الجنائز، باب الثناء۔ والترمذی (ج۱، ص ۲۰۴) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی الثناء الحسن علی المیت۔ وابن ماجہ (ص ۱۰۷) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی الثناء علی المیت۔

تم نے بُرائی بیان کی اس کے لیے جہنم واجب ہوگئی، تم زمین پر اللہ کے گواہ ہو، اور ایک روایت میں یوں ہے کہ اہل ایمان زمین پر اللہ تعالی کے گواہ ہیں۔"

بعض حضرات کی رائے ہے کہ یہ صحابہؓ کے ساتھ مخصوص ہے "لانھم کانوا ینطقون بالحکمۃ بخلاف غیرھم" بعض نے کہا شہداء اللہ سے صحابہؓ اور وہ حضرات مراد ہیں جو ایمان کے اندر ان کے مشابہ ہیں، بعض نے اس کو ثقاتِ متقین کے ساتھ خاص کیا ہے، اور بعض نے اس کو جماعتِ مسلمین کے لیے عام قرار دیا ہے کہ جو مرگیا اور اس کے متعلق اللہ تعالی نے لوگوں کے قلوب میں ثناء کو القاء کیا تو یہ اس کے جنتی ہونے کی دلیل ہے، چونکہ "القاء الثنا فی قلوب الناس" سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے اس کی مغفرت کو چاہا ہے، خواہ اس کے افعال اس کا تقاضا کریں یا نہ کریں کیونکہ عذاب دینا تو واجب نہیں ہے، اس سے ثناء علی المیت کا فائدہ ظاہر ہوا (۵۵)۔

الفصل الثانی

﴿ عن ﴾ اَلْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اَلرَّاكِبُ يَسِيرُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي يَمْشِي خَلْفَهَا وَأَمَامَهَا وَعَنْ يَمِينِهَا وَعَنْ يَسَارِهَا قَرِيبًا مِنْهَا وَالسِّقْطُ يُصَلَّى عَلَيْهِ وَيُدْعَى لِوَالِدَيْهِ بِالْمَغْفِرَةِ وَالرَّحْمَةِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ، وَفِي رِوَايَةِ أَحْمَدَ وَالتِّرْمِذِيِّ وَالنَّسَائِيِّ وَابْنِ مَاجَه قَالَ الرَّاكِبُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي حَيْثُ شَاءَ مِنْهَا وَالطِّفْلُ يُصَلَّى عَلَيْهِ وَفِي الْمَصَابِيحِ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ زِيَادٍ (*۵۵)۔

"سوار جنازے کے پیچھے اور پیدل پیچھے، آگے، دائیں، بائیں قریب رہ کر چلیں اور ساقط (گرجانے والے بچے) کی نماز جنازہ ہوگی (اگر زندگی کا اثر اس میں موجود ہو) اور اس کے ماں باپ کے لیے دعاء مغفرت کی جائے گی (اگر گرنے والے بچے میں آثار حیات موجود نہ ہوں تو اس کی نماز نہیں ہوگی، آلائشیں صاف کرکے اس کو دفن کیا جائے گا۔")

(۵۵) التعلیق الصبیح: ج۲/ص ۲۴۴۔

(*۵۵) الحدیث اخرجہ النسائی (ج۱، ص ۲۷۵) فی کتاب الجنائز، باب مکان الراکب من الجنازۃ وباب مکان الماشی من الجنازۃ وابوداؤد (ج۲، ص۹۷) فی کتاب الجنائز، باب المشی امام الجنازۃ۔ والترمذی (ج۱، ص ۲۰۰) فی ابواب الجنائز، باب الصلوۃ علی الاطفال۔ وابن ماجۃ (ص۱۰۶) فی ابواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی شھود الجنائز۔ واحمد (ج۴، ص ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۲)۔

جنازے کے ساتھ چلنے کے طریقے میں اختلاف ائمہ

جنازے کے آگے چلنا یا پیچھے چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ علی الاطلاق جنازے کے آگے چلنے کو افضل کہتے ہیں۔

امام احمدؒ اور امام مالکؒ کا مسلک ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے آگے چلنا اور سوار کے لیے پیچھے چلنا افضل ہے۔

حضرات حنفیہ اور امام اوزاعیؒ کا مسلک ہے کہ مطلقاً جنازے کے پیچھے چلنا افضل ہے (۵۶)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ایک تو اسی روایت سے ہے، البتہ امام شافعیؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے بھی ہے، جو آگے فصل ثانی میں آرہی ہے، عن سالم عن ابیہ: قال رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابابکر وعمر یمشون امام الجنازۃ۔

اسی طرح یہ حضرات جنازے کے ساتھ چلنے والوں کو شفعاء اور سفارش کرنے والا کہتے ہیں، چونکہ شفیع مشفوع لہ کے سامنے چلتا ہے اس لیے ان کے نزدیک مشی امام الجنازہ افضل ہے (۵۷)۔

۱۔ حضرات حنفیہ کا استدلال حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت سے ہے۔ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال "من صلی علی جنازۃ ولم یتبعھا فلہ قیراط فان تبعھا فلہ قیراطان قیل وما القیراطان قال اصغرھما مثل احد (۵۸)۔

اسی طرح حنفیہ کا استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے۔

۲۔ مصنف عبدالرزاق میں حضرت طاؤسؒ کی روایت ہے، عن طاوس قال "مامشی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنازۃ حتی مات الا خلف الجنازۃ" (۵۹)۔

۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے، عن ابن ابزی قال "کنت فی جنازۃ وابوبکر وعمر امامھا وعلی یمشی خلفھا قال فجئت الی علی فقلت لہ، المشی خلفھا افضل اوالمشی امامھا فانی اراک تمشی خلفھا وھذان یمشیان امامھا قال، فقال لی لقد علما ان المشی خلفھا افضل من امامھا مثل صلوۃ الجماعۃ علی الفذّ ولکنھما یُسِّرَان میسران یحبان ان یُیسّرا علی الناس" (۶۰)۔

---

(۵۶) مذکورہ مذاہب اور مزید تفصیل کے لیے دیکھیے اوجز المسالک: ج۳/ص۲۰۸۔

(۵۷) دیکھیے بذل المجہود: ج۱۴/ص۱۳۵۔

(۵۸) دیکھیے صحیح مسلم: ج۱/ص۳۰۷۔

(۵۹) دیکھیے مصنف عبدالرزاق: ج۳/ص۴۴۵۔

(۶۰) دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ: ج۳/ص۲۷۸۔

۴۔ اسی طرح ابوداود میں ایک روایت ہے، اس میں ہے۔ "والجنازہ متبوعة ولاتتّبع لیس معہا من تقدمہا" (٦١)۔

نیز حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جنازہ سامنے ہونے کی شکل میں جب جنازے کے ساتھ جانے والے پیچھے ہونگے تو عبرت حاصل کرنے کا زیادہ موقع ہوگا، نیز اگر ضرورت پیش آئے تو امداد بھی زیادہ سہولت سے دی جاسکتی ہے (٦٢)۔

حضرت مغیرہؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ وہ بیان جواز کے لیے ہے افضلیت اس سے ثابت نہیں ہوتی (٦٣) اور جہاں تک تعلق ہے ابن عمرؓ کی روایت کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس روایت کو امام ترمذیؒ نے عندالمحدثین مرسل قرار دیا ہے، (٦٤) اور حضرات شوافع کے نزدیک مراسیل حجت نہیں ہیں، نیز وہ بھی اولویت پر دال نہیں ہے اس کو بھی بیان جواز پر حمل کیا جاسکتا ہے، اور یا یہ کہا جائے گا کہ عذر کی وجہ سے مشی امام الجنازہ کو اختیار کیا گیا ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے فعل کی تاویل کی ہے۔

باقی حضرات شوافع کا یہ کہنا کہ یہ لوگ شفعاء ہیں لہذا ان کو آگے جانا چاہیے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حالتِ صلوۃ بھی تو شفاعت کی حالت ہے، اس کے باوجود میت سے آگے نہیں ہوتے بلکہ میت کو آگے رکھتے ہیں (٦٥)۔

نیز احناف میت کو مجرم قرار نہیں دیتے کہ ساتھ جانے والوں کو شفعاء قرار دیا جائے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ دربارِ خداوندی میں میت کو بطور ہدیہ پیش کرنا ہے، کیونکہ احادیث میں میت پر بدگمانی کرنے سے منع وارد ہوا ہے، لہذا جب یہ میت بطور ہدیہ کے ہے تو اس کو آگے کرنا چاہیے کیونکہ ہدیہ آگے کرکے پیش کیا جاتا ہے۔

والسقط یصلی علیہ

حضرات حنفیہ اور شوافع کے نزدیک اگر بچہ زندہ پیدا ہوتا ہے تو نماز جنازہ پڑھی جائے گی ورنہ نہیں، حنابلہ کے نزدیک چار مہینے دس دن کے حمل کے بعد اگر بچہ پیدا ہوگا تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی خواہ زندہ ہو یا نہ ہو (٦٦)۔

(٦١) دیکھیے ابوداود: ج۲/ص ۹۷۔ (٦٢) التعلیق الصبیح ج۲/ص ۲۲۵۔

(٦٣) بذل المجہود: ج۱۴/ص ۱۳۶۔

(٦٤) قال الامام الترمذی: واھل الحدیث کلھم یرون الحدیث المرسل فی ذلک اصح: ج۱/ص ۱۹۶۔

(٦٥) دیکھیے بذل المجہود: ج۱۴/ص ۱۳۶۔ (٦٦) دیکھیے شرح الطیبی: ج۴/ص ۳۷۱۔

باب دفن المیت

الفصل الاول

﴿وعن﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ جُعِلَ فِي قَبْرِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطِيفَةٌ حَمْرَاءُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (*)

"حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر میں ایک سرخ چادر رکھی گئی تھی۔"

قبر میں کپڑا بچھانا

قطیفہ حمراء یعنی سرخ چادر جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک میں رکھی گئی تھی بستر بنانے کی غرض سے ایسا نہیں کیا گیا تھا کیونکہ میت کے لیے قبر میں کوئی بستر نہیں بچھایا جاتا۔ بلکہ ابن عباسؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت شُقرانؓ جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام تھے انھوں نے لحد میں چادر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نیچے بچھائی تھی اور کہا تھا "واللہ لایلبسھا احد بعدک" مقصد یہ تھا کہ جس چادر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استعمال کرچکے ہوں آپ کے بعد اس کو دوسرا شخص استعمال نہ کرے۔

بعض نے کہا ہے "ان ذلک کان من خواصہ صلوت اللہ علیہ فلایحسن فی حق غیرہ" (۱) یعنی یہ عمل آپ کی خصوصیت پر محمول ہے۔ لہٰذا کسی دوسرے کے لیے اب اس کی اجازت نہیں کہ اس کی قبر میں چادر وغیرہ بچھائی جائے۔

حضرت حسن سے منقول ہے کہ چادر بچھانے کی وجہ یہ تھی کہ زمین تر تھی۔

(*) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۳۱۱) فی کتاب الجنائز، فصل فی استحباب اللحد۔

(۱) شرح الطیبی: ج ۳/ص ۳۸۰۔

جبکہ حافظ عراقی نے فرمایا ہے کہ چادر بچھانے کے بعد نکال لی گئی تھی، چنانچہ اس بارے میں انھوں نے یہ شعر نقل کیا ہے :

وفرشت فی قبره قطیفة
وقیل اخرجت وهذا اثبت

اسی قول کو حافظ ابن عبدالبرؒ نے استیعاب میں ترجیح دی ہے کہ وہ چادر مٹی ڈالنے سے پہلے نکال لی گئی تھی (۲) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

* وعن * سُفْيَانَ التَّمَّارِ أَنَّهُ رَأَى قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسَنَّمًا رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲*)

"حضرت سفیان تمّار سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر کو دیکھا جو کوہان نما تھی ۔ "

قبر کو کوہان نما بنانا افضل ہے

یہ حدیث حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے کیونکہ وہ قبر کو کوہان نما بناتے ہیں اور یہی مذہب مالکیہ اور حنابلہ کا بھی ہے اس صورت میں قبر پر بیٹھنا بھی مشکل ہوجاتا ہے (۳) ۔

حضرات شوافع قبر کو مسطح یعنی زمین کے برابر کرنے کو افضل کہتے ہیں، ان کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں قبور کو مسطح کرنے کا حکم ہے یا مسطح دیکھنا ثابت ہے ۔

چنانچہ اسی باب میں حضرت ابوالهَیّاج (بفتح الهاء وتشدید الیاء المثناة من تحت وبعدها الف ثم جیم(۴)) اسدی کی روایت ہے : قال لی علیؓ الا ابعثک علی مابعثنی علیه رسول اللہ ﷺ ان لاتدع تمثالا الا طمسته ولا قبرا مشرفا الا سوّیته ۔ حضرات شوافع "الاسویته" کو تسطیح پر حمل کرتے ہیں ۔ ایسے ہی ابوداود میں ایک

(۲) دیکھیے تلخیص الحبیر : ج ۲ / ص ۱۳۰ ۔ التعلیق الصبیح : ج ۲ / ص ۲۵۰ ۔

(۲*) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱۸۶) فی کتاب الجنائز "باب ماجاء فی قبر النبی صلی اللہ علیه وسلم وابی بکر وعمر رضی اللہ عنهما ۔

(۳) التعلیق الصبیح : ج ۲ / ص ۲۵۰ ۔

(۴) المغنی للعلامة محمد طاهر الهندی : ص ۸۴ ۔

روایت ہے: عن القاسم قال دخلت على عائشة فقلت يا امّه اكشفى لنا عن قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه رضى الله عنهما فكشفته لى عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة (اى لاملتصقة بالارض) مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء۔ (۵)

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ان احادیث سے تسنیم کی نفی نہیں ہوتی ہے بلکہ قبور مشرفہ جن کے تسویہ کا حکم دیا گیا ہے ان سے مراد وہ قبریں ہیں جو مقدار مسنون سے زیادہ اونچی ہوں اس لیے کہ زمانہ جاہلیت میں قبروں پر باقاعدہ عمارت بنائی جاتی تھی اور انہیں بہت زیادہ اونچا کردیتے تھے، دراصل ممانعت ان جیسی قبروں کی ہے اور ان کے تسویہ سے مراد تسنیم ہے۔ نیز انھوں نے جو حضرت قاسم کی روایت ذکر کی ہے اس سے بھی مراد تسنیم ہے، چنانچہ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو ابن شاہین نے کتاب الجنائز میں حضرت جابرؓ سے نقل کیا ہے: قال سالت ثلاثة كلهم له فى قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم اب سالت ابا جعفر محمد بن على و سالت القاسم بن محمد ابن ابى بكر و سالت سالم بن عبد الله قلت اخبرونى عن قبور آباءكم فى بيت عائشة فكلهم قالوا انها مسنّمة (٦)۔

چنانچہ قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہی نہیں بلکہ مسنون ہے۔

الفصل الثانی

﴿عن﴾ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ كَانَ بِالْمَدِينَةِ رَجُلَانِ أَحَدُهُمَا يَلْحَدُ وَالْآخَرُ لَا يَلْحَدُ فَقَالُوا أَيُّهُمَا جَاءَ أَوَّلًا عَمِلَ عَمَلَهُ فَجَاءَ الَّذِي يَلْحَدُ فَلَحَدَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَوَاهُ فِي شَرْحِ السُّنَّةِ (٦*)

"حضرت عروہ بن زبیرؓ فرماتے ہیں کہ مدینہ میں دو آدمی تھے، ان میں سے ایک لحد والی (یعنی بغلی کی قبر) بناتے تھے اور دوسرے لحد نہیں بناتے تھے، پس صحابہ نے کہا کہ ان دونوں میں سے جو پہلے پہنچے وہ اپنے طریقہ کے مطابق قبر کھودے چنانچہ لحد بنانے والے پہلے پہنچے اور انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے لحد والی قبر کھودی۔"

---

(۵) ابوداود: ج۲/ص۱۰۳۔

(۶) فتح القدیر: ج۲/ص۱۰۱۔

(۶*) الحديث اخرجه البغوى فى شرح السنة (ج۳، ص ۵۲۰۔ ۵۲۱) فى كتاب الجنائز، باب اللحد۔

لحد والی قبر افضل ہے

مدینہ منورہ میں دو صحابی تھے ایک ابو طلحہ انصاریؓ جو لحد کی قبر بناتے تھے، دوسرے ابو عُبیدۃ بن الجراحؓ جو شَق کی قبر بناتے تھے، حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے قبر میں لحد کا بنایا جانا مذکور ہے، نیز ابن عباسؓ کی روایت: "اللحدلنا، والشق لغیرنا" (۷) ۔ اس سے بھی لحد کی افضلیت معلوم ہوتی ہے، لیکن نرم زمین میں شق بھی جائز ہے، نیز اگر زمین سخت بھی ہو اور شق والی قبر بنائی جائے تب بھی اس کو مکروہ نہیں کہا جائے گا، کیونکہ ابو عُبَیدۃ بن الجَرّاح رضی اللہ تعالی عنہ باوجود جلیل القدر صحابی ہونے کے شق کی قبر بنایا کرتے تھے اگر یہ ناجائز اور مکروہ ہوتا تو کبھی وہ ایسا نہ کرتے (۸) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سُلَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قِبَلِ رَأْسِهِ رَوَاهُ الشَّافِعِي(۱)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سر کی طرف سے قبر میں اتارا گیا ۔"

میت کو قبر میں کس طرح اتارا جائے؟

یعنی جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں اتارا گیا تو جنازہ قبر کی پائنتی کی جانب رکھا گیا پھر آپ کو سر مبارک کی طرف سے اٹھا کر قبر میں اتارا گیا اس طور پر کہ سر مبارک پہلے قبر میں داخل ہوا اور پاؤں بعد میں حضرات شوافع اسی کو افضل کہتے ہیں ۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک میت کو من جانب القبلہ قبر میں داخل کرنا افضل ہے اس طور پر کہ جنازے کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر میت کو اسی جانب سے عرضاً قبر میں اتارا جائے (۹) ۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق دوسری روایت حنفیہ کے مطابق بھی موجود ہے، چنانچہ ابوداؤد نے مراسیل میں ذکر کیا ہے عن ابراھیم "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم أخذ من قبل القبلة ولم یسل سلاً صلی اللہ

(۷) ابن عباسؓ کی یہ روایت فصل ثانی کی دوسری روایت ہے ۔

(۸) شرح الطیبی: ج۳/ص ۳۸۲ ۔

(۸*) الحدیث اخرجہ الامام الشافعی فی کتابہ "الام" (ج ۱ ص ۲۷۳) "باب الخلاف فی ادخال المیت القبر" ۔

(۹) دیکھیے المجموع شرح المہذب: ج ۵/ص ۲۹۴ ۔

علیہ وسلم" (۱۰)۔

ایسے ہی امام ابو حنیفہؒ نے عن علقمة عن ابن بُریدة عن ابیه قال "اُلحدَ للنبی صلی اللّٰہ علیه وسلم واُخذ من قِبَل القبلة" روایت نقل کی ہے (۱۱)۔

نیز روایت میں یہ بھی موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو قبلے کی جانب سے لے کر قبر میں دفن کیا (۱۲)۔

جہاں تک تعلق ہے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کا جس کو امام شافعیؒ نے نقل کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس کی سند ضعیف ہے (۱۳) اور اگر اس کی سند کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی یہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے (۱۴) اور یا یہ کہا جائے کہ آپ کو دفناتے وقت پائنتی کی جانب سے قبر میں اتارنا ضرورت کی وجہ سے تھا اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک دیوار کے ساتھ تھی اور قبلہ کی جانب سے جگہ نہ ہونے کی بنا پر داخل کرنا ممکن نہ تھا (۱۵)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❁ وعن ❁ جَابِرٍ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُجَصَّصَ الْقُبُورُ وَأَنْ يُكْتَبَ عَلَيْهَا وَأَنْ تُوطَأَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (*۱۵)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کو پختہ بنانے سے ان پر لکھنے سے اور ان کو روندنے سے منع فرمایا ہے۔"

(۱۰) دیکھیے مراسیل ابوداود: ص ۱۷۔

(۱۱) دیکھیے جامع المسانید: ج ۱/ص ۴۵۰۔

(۱۲) جیساکہ جامع ترمذی میں ابن عباسؓ کی روایت ہے جس کے الفاظ اس طرح ہیں 'عن ابن عباس اَن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم دخل قبراً لیلاً فاسرج لہ سراج فاخذہ من القبلة وقال رحمک اللّٰہ ان کنت لاواھا تلاء للقران وکبر علیه اربعا: ج ۱/ص ۲۰۴۔

(۱۳) کیونکہ اس روایت کی سند میں عُمر بن عطاء موجود ہے جو کہ ضعیف ہے ؛ دیکھیے تقریب التہذیب (ص ۴۱۶) رقم الترجمة (۴۹۴۹)۔

(۱۴) دیکھیے اعلاء السنن: ج ۸/ص ۲۵۴۔

(۱۵) دیکھیے فتح القدیر: ج ۲/ص ۹۹۔

(*۱۵) الحدیث اخرجه مسلم (ج ۱، ص ۳۱۲) فی کتاب الجنائز، فصل فی النھی عن تجصیص القبور والقعود والبناء علیھا۔ والنسائی (ج ۱، ص ۲۸۵) فی کتاب الجنائز، باب البناء علی القبر۔ وابوداود (ج ۲، ص ۱۰۴) فی کتاب الجنائز، باب البناء علی القبر۔ والترمذی (ج ۱، ص ۲۰۳) فی ابواب الجنائز، باب ما جاء فی کراھیة تجصیص القبور والکتابة علیھا۔ وابن ماجه (ص ۱۱۲) فی ابواب الجنائز، باب ما جاء فی النھی عن البناء علی القبور وتجصیصھا والکتابة علیھا۔

قبروں پر گچ کرنے کی ممانعت

قبروں پر گچ کرنے سے اور ان کو پختہ بنانے سے اس لیے منع فرمایا کہ اس میں ایک طرح کی زینت اور تکلف ہے اور اس کی میت کو کوئی حاجت نہیں، ہاں حسن بصریؒ کے نزدیک قبروں پر مٹی لیپنا جائز ہے، ایسے ہی امام شافعیؒ کے نزدیک قبر پر مٹی لیپنے میں کوئی حرج نہیں ہے ۔

وان یکتب علیہا

قبروں پر اللہ اور رسول کا نام اور قرآن کریم کی آیتیں لکھنا اس لیے ممنوع ہے تاکہ پیروں کے نیچے آنے سے یا جانور وغیرہ کے پیشاب کردینے سے ان کی بے حرمتی نہ ہو (١٦) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴾ وعن ﴿ اَلْمُطَّلِبِ بْنِ أَبِي وَدَاعَةَ قَالَ

لَمَّا مَاتَ عُثْمَانُ بْنُ مَظْعُونٍ أُخْرِجَ بِجَنَازَتِهِ فَدُفِنَ أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا أَنْ يَأْتِيَهُ بِحَجَرٍ فَلَمْ يَسْتَطِعْ حَمْلَهَا فَقَامَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَسَرَ عَنْ ذِرَاعَيْهِ قَالَ الْمُطَّلِبُ قَالَ الَّذِي يُخْبِرُنِي عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى بَيَاضِ ذِرَاعَيْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ حَسَرَ عَنْهُمَا ثُمَّ حَمَلَهَا فَوَضَعَهَا عِنْدَ رَأْسِهِ وَقَالَ أَتَعَلَّمُ بِهَا قَبْرَ أَخِي وَأَدْفِنُ إِلَيْهِ مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِي رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (١٦*)

" حضرت عثمان بن مظعونؓ کا جب انتقال ہوا تو انہیں دفن کرنے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو ایک بڑا پتھر لانے کے لیے کہا لیکن وہ اس بھاری پتھر کو اٹھا نہیں سکے، پھر آپؐ نے خود اپنی آستینیں چڑھا کر اسے اٹھایا، اور قبر کے سرہانے پر اسے گاڑ کر فرمایا میں اس کے ذریعہ اپنے بھائی کی قبر پر علامت لگاتا ہوں، اپنے گھر والوں میں سے جس کا انتقال ہوگا اُسے ان کے پاس دفن کروںگا ۔ "

حضرت عثمان بن مظعونؓ بڑے جلیل القدر صحابی ہیں ابتدائی زمانہ میں مشرف باسلام ہوئے تھے ان

(١٦) شرح الطیبی: ج٣/ص ٢٨٥ ۔

(١٦*) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج٢، ص ١٠١) فی کتاب الجنائز، باب فی جمع الموتی فی قبر والقبر یعلم ۔

سے پہلے صرف تیرہ آدمی اسلام لا چکے تھے ، غزوہ بدر میں شریک ہوئے ، مدینہ منورہ میں مہاجرین میں سے سب سے پہلے انہی کا انتقال ہوا اور سب سے پہلے انہی کو بقیع میں دفن کیا گیا (۱۷) ۔

آپ نے ان کو قرابت داری کی بنا پر اپنا بھائی کہا اس لیے کہ وہ بھی قریشی تھے ، چنانچہ ان کا نسب یوں ہے ، "عثمان بن مظعون بن حَبیب بن وُهیب القرشی الجُمحی (۱۸) " (۱۹) ۔

اور بعض نے کہا اس لیے بھائی کہا کہ یہ آپ کے دودھ شریک بھائی تھے (۲۰) ۔

وأدفن اليه من مات من اهلى

ان کی قبر کے قریب سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے حضرت ابراہیم دفن کیے گئے ۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ قبر پر بطور علامت و نشانی کوئی پتھر وغیرہ رکھ دینا تاکہ لوگ اسے پہچان لیں مستحب ہے ، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ اہل خاندان اور اقرباء کو ایک جگہ دفن کرنا مستحب ہے (۲۱) ۔

الفصل الثالث

﴿ عن ﴾ أَنَسٍ قَالَ شَهِدْنَا بِنْتَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُدْفَنُ وَرَسُولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ عَلَى الْقَبْرِ فَرَأَيْتُ عَيْنَيْهِ تَدْمَعَانِ فَقَالَ هَلْ فِيكُمْ مِنْ أَحَدٍ لَمْ يُقَارِفِ اللَّيْلَةَ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ أَنَا قَالَ فَانْزِلْ فِي قَبْرِهَا فَنَزَلَ فِي قَبْرِهَا رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۱*)

"حضرت انس فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی (حضرت ام کلثوم) کے

(۱۷) الاصابة: ج۲/ص ۴۶۴ ۔

(۱۸) الجمحی: بضم الجیم وفتح المیم وفی آخرها الحاء المهملة ، هذه النسبة الی بنی جمح، الانساب (ج۲ ، ص ۸۵) ، وفی حاشیته نقلا عن اللباب " وهم بطن من قریش وهو جمح بن عمرو بن هصیص بن کعب بن لوی بن غالب بن فهر بن مالک بن النضر " ۔

(۱۹) شرح الطیبی (ج۳، ص ۳۸۶) ۔

(۲۰) دیکھیے تاریخ الخمیس ج۱/ص ۴۱۱ ۔

(۲۱) شرح الطیبی: ج۳/ص ۳۸۶ ۔

(۲۱*) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱، ص ۱۷۹) فی کتاب الجنائز ، باب من یدخل قبر المرأة ۔

دفن کے وقت موجود تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبر کے پاس تشریف فرما تھے، میں نے دیکھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھیں آنسو بہا رہی تھیں، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں ایسا شخص موجود ہے جس نے آج رات ہمبستری نہ کی ہو؟ حضرت ابوطلحہؓ نے عرض کیا کہ ہاں میں ہوں، آپ نے فرمایا (میت کو قبر میں رکھنے کے لیے) تم ہی قبر میں اترو چنانچہ وہ قبر میں اترے۔"

هل فیکم من احد لم یقارف اللیلة

مقارفت کے معنی جماع کے آتے ہیں، اسی طرح مقارفت کے معنی ارتکاب ذنب کے بھی آتے ہیں، لیکن یہاں پہلے ہی معنی مراد ہیں، اور یہ حضرت عثمانؓ پر تعریض ہے، چونکہ انھوں نے اسی رات میں اپنے ایک جاریہ سے جماع کیا تھا، لیکن حضرت عثمانؓ کی طرف سے یہ عذر بیان کیا جاتا ہے کہ ان کی اہلیہ یعنی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی کی علالت چونکہ طویل تھی اور اسی روز فوت ہونے کا گمان نہ تھا اس لیے انھوں نے جماع کیا، لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات بہرحال ناپسند ہوئی (۲۲)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ لَمَّا تُوُفِّيَ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بِالْحُبْشِيِّ وَهُوَ مَوْضِعٌ فَحُمِلَ إِلَىٰ مَكَّةَ فَدُفِنَ بِهَا فَلَمَّا قَدِمَتْ عَائِشَةُ أَتَتْ قَبْرَ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ فَقَالَتْ

وَكُنَّا كَنَدْمَانَيْ جَذِيمَةَ حِقْبَةً　　مِنَ الدَّهْرِ حَتّٰى قِيلَ لَنْ يَتَصَدَّعَا

فَلَمَّا تَفَرَّقْنَا كَأَنِّي وَمَالِكاً　　لِطُولِ اجْتِمَاعٍ لَمْ نَبِتْ لَيْلَةً مَعَا

ثُمَّ قَالَتْ وَاللّٰهِ لَوْ حَضَرْتُكَ مَا دُفِنْتَ إِلَّا حَيْثُ مُتَّ وَلَوْ شَهِدْتُكَ مَا زُرْتُكَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۲۲*)

"حضرت ابن ابی ملیکہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کا حبشی میں (جو ایک جگہ کا نام ہے) انتقال ہوا تو ان کی نعش کو مکہ لایا گیا اور وہاں انہیں دفن کیا گیا، حضرت عائشہؓ جب (مکہ) تشریف لائیں تو حضرت عبدالرحمنؓ کی قبر پر گئیں اور وہاں یہ اشعار پڑھے ۔

(۲۲) التعلیق الصبیح: ج۲/ص ۲۵۶۔

(۲۲*) الحدیث اخرجه الترمذی (ج۱، ص ۲۰۳ - ۲۰۴) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء۔

"ہم دونوں جذیمہ کے دونوں ہم نشینوں کی طرح ایک مدت دراز تک جدا نہیں ہوئے یہاں تک کہ یہ کہا جانے لگا کہ یہ دونوں کبھی جُدا نہیں ہونگے، لیکن جب ہم جدا ہوئے تو ایک طویل زمانہ ساتھ رہنے کے باوجود ایسا معلوم ہوتا ہے گویا میں اور مالک ایک رات کے لیے بھی یکجا نہیں رہے"

اس کے بعد حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ خدا کی قسم، اگر تمہارے انتقال کے وقت میں موجود ہوتی تو تم وہیں دفن کیے جاتے جہاں تمہارا انتقال ہوا تھا، نیز اگر انتقال کے وقت میں تمہارے پاس موجود ہوتی تو اس وقت تمہاری قبر پر نہ آتی۔"

الحبشی

حبشی (بضم الحاء و سکون الباء و کسر الشین و تشدید الیاء) مکہ کے قریب ایک جگہ کا نام ہے، علامہ جوہری فرماتے ہیں کہ یہ اسفل مکہ میں ایک پہاڑ کا نام ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مکہ سے بارہ میل کے فاصلے پر ایک جگہ کا نام ہے۔ (**۲۲)

حضرت عائشہؓ کا اپنے بھائی حضرت عبدالرحمن کی قبر پر جانا

یہ مسئلہ آگے آرہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدا میں قبروں کی زیارت سے منع فرمایا تھا بعد میں آپؐ نے اس کی اجازت عطا فرمائی اور نہی عن زیارۃ القبور منسوخ ہوگئی، جمہور کے یہاں تو مردوں کے حق میں یہ نہی بالکلیہ منسوخ ہے، البتہ عورتوں کے حق میں یہ نہی منسوخ ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء کی دو رائے ہیں۔ بعض حضرات نے اس نسخ کو صرف مردوں کے ساتھ مخصوص کیا ہے، یعنی عورتوں کے لیے یہ نہی بدستور باقی ہے جبکہ بعض دوسرے حضرات اس نسخ کو مردوں اور عورتوں سب کے لیے عام قرار دیتے ہیں۔

حضرت عائشہؓ کا اپنے بھائی حضرت عبدالرحمن کی قبر پر جانا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عائشہؓ کے نزدیک بھی یہ نسخ عام ہے اور وہ عورتوں کے لیے زیارت قبور کو جائز سمجھتی ہیں۔ اس سلسلہ میں اس سے زیادہ واضح روایت حضرت عبداللہ بن ابی ملیکہ کی ہے جس کو حافظ ابن عبدالبرؒ نے تمہید میں ذکر کیا ہے، عن عبداللہ بن ابی ملیکۃ ان عائشۃ اقبلت ذات یوم من المقابر فقلت لھا یا ام المؤمنین من این اقبلت؟ قالت من

(**۲۲) تحفۃ الاحوذی (ج ۲، ص ۱۵۷)۔

قبر اخی عبدالرحمن بن ابی بکر فقلت لھا الیس کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ینھی عن زیارۃ القبور قالت نعم کان ینھی عن زیارتھا ثم امر بزیارتھا (***۲۲) اس میں تصریح ہے کہ حضرت عائشہ کے یہاں نہی عن زیارۃ القبور کا نسخ مردوں اور عورتوں سب کے لیے ہے ۔ آخر میں "لو شھدتک مازرتک" فرمایا اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ اس اجازت کو عام نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اذن عام میں بہت سے مفاسد کا خطرہ رہتا ہے ۔ بہرحال حضرت عائشہؓ اپنے بھائی عبدالرحمن کی قبر پر گئیں تو وہاں انھوں نے اپنے بھائی کے فراق میں یہ دو شعر پڑھے ۔ یہ اشعار متمم بن نُوَیرہ (۲۳) کے ہیں جن کو انھوں نے اپنے بھائی مالک بن نُوَیرہ کے مرثیہ میں کہا تھا، جسے حضرت خالد بن ولیدؓ کے ایک لشکری حضرت ضِرار بن الازورؓ نے حضرت خالد بن ولید کے حکم پر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانہ میں قتل کردیا تھا (۲۴) ۔

ان اشعار میں متمم بن نویرہ نے خود کو اور اپنے بھائی کو جذیمہ کے دو ہم نشینوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے، جذیمہ کسی زمانہ میں عراق کا بادشاہ گذرا ہے، اس کے دو ہم نشین تھے اور وہ دونوں بھائی تھے، ان میں سے ایک کا نام مالک تھا اور دوسرے کا نام عقیل تھا یہ دونوں بہت طویل عرصہ بقول بعض چالیس سال جذیمہ کے ساتھ رہے جس کی بنا پر یہ دونوں طول رفاقت میں ضرب المثل بن گئے تھے ۔ (*۲۴) شاعر کا مقصد یہ ہے کہ میں اور میرا بھائی مالک جذیمہ کے دو ہم نشینوں کی طرح ایک طویل عرصہ اکٹھے رہے اور طویل زمانہ تک ہمارے درمیان جدائی کی نوبت نہیں آئی جن کی بنا پر لوگ ہمیں دیکھ کر یہ کہتے تھے کہ یہ کبھی بھی جدا نہیں ہونگے، لیکن جب مالک کے قتل سے ہم دونوں میں دائمی جدائی واقع ہوئی تو اب اس کے باوجود کہ ہم دونوں ایک طویل عرصہ تک اکٹھے رہے ایسا محسوس ہونے لگا کہ گویا ہم دونوں ایک رات کے لیے بھی ایک ساتھ نہیں رہے یعنی محبت کا وہ طویل زمانہ چند لمحوں میں سمٹا ہوا ایک خواب سا محسوس ہورہا ہے ۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

(***۲۲) عمدۃ القاری (ج ۸، ص ۶۹) نیز دیکھیے فتح الباری (ج ۳، ص ۱۴۸ ۔ ۱۴۹) ۔

(۲۳) مرقات میں ملا علی القاری نے شمنی کے حوالہ سے شاعر کا نام تمیم نقل کیا ہے، مرقات ج ۴/ ص ۸۳ ۔

(۲۴) دیکھیے الاصابۃ: ج ۳/ ص ۳۵۷ ۔

(*۲۴) لمعات التنقیح (ج ۴، ص ۳۵۵) ۔

باب البکاء علی المیت

الفصل الاول

﴿عن﴾ أَنَسٍ قَالَ دَخَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَبِي سَيْفٍ الْقَيْنِ وَكَانَ ظِئْرًا لِإِبْرَاهِيمَ فَأَخَذَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِبْرَاهِيمَ فَقَبَّلَهُ وَشَمَّهُ ثُمَّ دَخَلْنَا عَلَيْهِ بَعْدَ ذٰلِكَ وَإِبْرَاهِيمُ يَجُودُ بِنَفْسِهِ فَجَعَلَتْ عَيْنَا رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَذْرِفَانِ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ عَوْفٍ وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللّٰهِ فَقَالَ يَا ابْنَ عَوْفٍ إِنَّهَا رَحْمَةٌ ثُمَّ أَتْبَعَهَا بِأُخْرَى فَقَالَ إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمُ لَمَحْزُونُونَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (**۲۴)

"حضرت انس ؓ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ ابو سیف لوہار کے گھر گئے جو حضرت ابراہیم کی دایہ کے شوہر تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابراہیم کو گود میں لے کر ان کا بوسہ لیا اور سونگھا.... اس واقعہ کے کچھ دنوں بعد پھر ہم ابو سیف کے ہاں گئے جبکہ حضرت ابراہیم حالت نزع میں تھے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں سے آنسو بہنے لگے، حضرت عبدالرحمن بن عوف ؓ نے عرض کیا: یارسول اللہ! آپ رو رہے ہیں....؟ آپ نے فرمایا اے ابن عوف یہ آنسو کا بہنا رحمت ہے، اس کے بعد پھر آپ کی آنکھوں سے آنسو بہنے لگے، پھر آپ نے فرمایا آنکھیں آنسو بہا رہی ہیں اور دل غمگین ہے، مگر اس کے باوجود ہم وہی کہیں گے جس سے ہمارے رب راضی ہوں، اے ابراہیم! بیشک ہم تیرے جدائی سے غمگین ہیں۔"

(**۲۴) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱، ص۱۷۴) فی کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "انا بک لمحزونون" ۔ ومسلم (ج۲، ص۲۵۴) فی کتاب الفضائل، باب رحمتہ صلی اللہ علیہ وسلم الصبیان والعیال وتواضعہ وفضل ذلک ۔ ابوداود (ج۲، ص۹۰) فی کتاب الجنائز، باب فی البکاء علی المیت۔

حضرت ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال اٹھارہ مہینے کی عمر میں ہوا (۲۵) ۔

وانت یارسول اللّٰہ

علامہ طیبی نے لکھا ہے کہ "والواو یستدعی معطوفاً علیہ، ای الناس لایصبرون علی المصائب ویتفجعون وانت تفعل کفعلهم" (۲۶) ۔

مقصد یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابراہیم کا آخری وقت دیکھا تو رونے لگے اس وجہ سے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے عرض کیا کہ اس قسم کے مصائب پر لوگ تو صبر نہیں کرتے مگر آپ کی عظمت شان اور کمال معرفت سے یہ بعید ہے کہ آپ روئیں اس لیے کہ یہ ضعف نفس کی علامت ہے اور یہ کہ آپ خود ایسے مواقع پر صبر کی تلقین فرماتے ہیں اور جزع فزع سے منع فرماتے ہیں، اس کا جواب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دیا کہ "انها رحمة" یہ رحمت ہے یعنی میری آنکھیں بے صبری کی وجہ سے آنسو نہیں بہا رہی ہیں جیسا کہ تم سمجھ رہے ہو بلکہ حقیقت یہ ہے کہ لخت جگر کو اس حالت میں دیکھ کر جذبہ رحم امنڈ رہا ہے جو آنسوؤں کی شکل میں آنکھوں سے بہہ رہا ہے ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ اشْتَكٰى سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ شَكْوٰى لَهُ فَأَتَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُودُهُ مَعَ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ ابْنِ عَوْفٍ وَسَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُودٍ فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ وَجَدَهُ فِي غَاشِيَةٍ فَقَالَ قَدْ قُضِيَ قَالُوا لَا يَارَسُولَ اللّٰهِ فَبَكَى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا رَأَى الْقَوْمُ بُكَاءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَكَوْا فَقَالَ أَلَا تَسْمَعُونَ إِنَّ اللّٰهَ لَا يُعَذِّبُ بِدَمْعِ الْعَيْنِ وَلَا بِحُزْنِ الْقَلْبِ وَلٰكِنْ يُعَذِّبُ بِهٰذَا وَأَشَارَ إِلٰى لِسَانِهِ أَوْ يَرْحَمُ وَإِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۲۶)

(۲۵) چنانچہ ابوداود میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے : عن عائشة "قالت مات ابراهيم بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو ابن ثمانية عشر شهراً فلم يصل عليه رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" ابوداود: ج۲/ص۹۸۔

(۲۶) شرح الطیبی: ج۳/ص۳۹۱۔

(*۲۶) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱، ص ۱۷۴) فی کتاب الجنائز، باب البکاء عند المریض ۔ ومسلم (ج۱، ص ۳۰۱) فی کتاب الجنائز، فصل لاباس بفيض العين والدمع والحزن بفقد المحبوب اذا لم يكن صوت ونياحة وجزع وفزع ۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، عبدالرحمن بن عوفؓ، سعد بن ابی وقاصؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت سعد بن عبادہؓ کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے ان کو بیہوشی کی حالت میں پاکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ان کا انتقال ہوگیا؟ تو گھر والوں نے بتایا نہیں پھر آپ رونے لگے، آپؐ کے رونے کو دیکھ کر صحابہ بھی روئے، پھر آپؐ نے فرمایا اچھی طرح سن لو کہ اللہ تعالیٰ آنسو بہانے اور دل کے غمگین ہونے پر عذاب نہیں دیتے البتہ زبان سے ناشکری اور بے ادبی کے الفاظ نکالنے پر عذاب دیتے ہیں اور حمد اور شکر پر رحم فرماتے ہیں، اور مردے کو اپنے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔"

وان المیت لیعذب ببکاء اھلہ علیہ

حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ اور بعض دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ حدیث مروی ہے اور ان حضرات کے نزدیک یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے کہ میت کے لواحقین کے رونے اور نوحہ کرنے سے میت کو عذاب دیا جاتا ہے۔

لیکن حضرت عائشہؓ کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے بلکہ اس میں تاویل کی ضرورت ہے اس لیے کہ ظاہر حدیث قرآن کریم کی آیت "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرٰى" کے معارض ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے ان حضرات پر نکیر فرمائی ہے اور ان کی طرف نسیان کی نسبت کی ہے اور یہ کہا ہے کہ دراصل یہ واقعہ صرف اتنا تھا کہ ایک یہودیہ کے انتقال پر اس کے گھر والے نوحہ کررہے تھے تو آپؐ نے فرمایا: "انھم یبکون علیھا وانھا تعذّب فی قبرھا" تو واقعہ جزئیہ تھا لیکن ابن عمرؓ نے روایت بالمعنی کے طور پر کلیہ بناکر پیش کیا، یا آپ کا مقصد یہ تھا کہ اُدھر یہودیہ کو اس کے کفر کی وجہ سے عذاب دیا جارہا ہے اور اِدھر یہ آہ وبکاء میں مشغول ہیں اور دونوں مصیبت میں مبتلا ہیں، لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عمرؓ کی طرف نسیان کی نسبت درست نہیں ہے اس لیے کہ یہ حدیث متعدد صحابہ سے انہی الفاظ کے ساتھ مروی ہے، لہٰذا ابن عمرؓ کی یہ روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مستقل ارشاد ہے اس میں کسی قسم کا وہم نہیں، البتہ یہ بعض مخصوص احوال پر محمول ہے، ایک یہ کہ میت کو لواحقین کے رونے کی وجہ سے عذاب اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس نے خود اس کی وصیت کی ہو جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں اس کا عام رواج تھا، چنانچہ مشہور شاعر طَرَفہ بن مَعبد کہتا ہے:

فان مُتّ فانعینی بما انا اھلہ
وشقّی علیّ الجیب یا ابنۃ مَعبد

(جب میں مرجاؤں تو اے معبد کی بیٹی تو میری موت کی خبر اس اہتمام سے لوگوں کو سنانا جس کا میں

اہل ہوں اور میرے اوپر گریبان چاک کرنا)

یا یہ کہا جائے گا کہ عذاب اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ اس کو معلوم ہو کہ یہ لوگ میرے مرنے کے بعد نوحہ کریں گے اور منع کرنے کی اس کو قدرت بھی تھی پھر بھی اس نے منع نہیں کیا (۲۷) ۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کو عذاب اس کے اپنے فعل سے ہوتا ہے کہ خود وصیت کی تھی یا باوجود طاقت کے "نہی عن المنکر" سے باز رہا دوسرے کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، لہذا حدیث کا آیت "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی" کے ساتھ کوئی تعارض باقی نہ رہا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ أُغْمِيَ عَلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ أُمُّ عَبْدِ اللهِ تَصِيحُ بِرَنَّةٍ ثُمَّ أَفَاقَ فَقَالَ أَلَمْ تَعْلَمِي وَكَانَ يُحَدِّثُهَا أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَنَا بَرِيءٌ مِمَّنْ حَلَقَ وَصَلَقَ وَخَرَقَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَلَفْظُهُ لِمُسْلِمٍ (۲۷*)

"حضرت ابو بردہؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ بیہوش ہوگئے تو ان کی اہلیہ ام عبداللہ چلا چلا کر رونے لگی، جب حضرت ابو موسیٰؓ کو ہوش آیا تو فرمایا کہ کیا تمہیں معلوم نہیں؟.... راوی کہتے ہیں کہ ابو موسیٰ ان سے یہ حدیث بیان کیا کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اس شخص سے بیزار ہوں (جو مصیبت کے وقت) سر کے بال منڈائے، چلا چلا کر روئے اور اپنے کپڑے پھاڑے۔"

چلاّ چلاّ کر رونا سر کے بال منڈوانا اور اپنے کپڑے اور گریبان پھاڑنا مصائب اور حادثات کے وقت جو کہ عام طور پر عورتوں کی عادات میں سے ہیں آپ نے ان سے منع فرمایا ہے اور ایسے شخص سے بیزاری کا اظہار فرمایا ہے۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَانَ لَهُ فَرَطَانِ

(۲۷) التعلیق الصبیح: ج۲/ص۲۵۹ ـ ۲۶۰ ـ

(۲۷*) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱، ص ۱۷۳) فی کتاب الجنائز، باب ماینهیٰ من الحلق عند المصیبة ـ ومسلم (ج۱، ص ۷۰) فی کتاب الایمان، باب تحریم ضرب الخدود وشق الجیوب والدعاء بدعوی الجاهلیة ـ

مِنْ أُمَّتِي أَدْخَلَهُ اللّٰهُ بِهِمَا الْجَنَّةَ فَقَالَتْ عَائِشَةُ فَمَنْ كَانَ لَهُ فَرَطٌ مِنْ أُمَّتِكَ قَالَ وَمَنْ كَانَ لَهُ فَرَطٌ يَا مُوَفَّقَةُ فَقَالَتْ فَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ فَرَطٌ مِنْ أُمَّتِكَ قَالَ فَأَنَا فَرَطُ أُمَّتِي لَنْ يُصَابُوا بِمِثْلِي رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هٰذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ (٢٧**)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت میں سے جس شخص کے دو بچے بالغ ہونے سے پہلے مرگئے ہوں، اللہ تعالی اسے ان دونوں بچوں کے بسبب جنت میں داخل فرمائیں گے، حضرت عائشہؓ نے پوچھا کہ اور آپ کی امت میں سے جس شخص کا ایک ہی بچہ مرا ہو؟ آپؐ نے فرمایا اے مُوفقہ! جس شخص کا ایک بچہ مرا ہو اس کے لیے بھی یہ بشارت ہے، حضرت عائشہؓ نے پھر پوچھا کہ اگر آپ کی امت میں سے کسی شخص کا ایک بچہ بھی نہ مرا ہو، آپؐ نے فرمایا: پھر میں اپنی امت کا میرِ منزل ہوں ہی کیونکہ وہ میری (وفات کی) مصیبت جیسی کسی اور مصیبت سے دوچار نہ ہوئے ہوں گے"۔

فرط

فرَط اس شخص کو کہتے ہیں جو قافلے سے پہلے اشیاء ضرورت کا انتظام کرنے کے لیے آگے چلا جاتا ہے، بچہ جو بالغ ہونے سے پہلے فوت ہوجائے چونکہ وہ بھی اپنے ماں باپ کی نجات کا باعث بنتا ہے اور ان کے لیے جنت کی نعمتوں کا انتظام کرتا ہے اس لیے اس کو فرَط کہا جاتا ہے" (٢٨)۔

یہاں حدیث میں نابالغ بچوں کے فوت ہونے پر یہ بشارت بیان کی گئی ہے کہ وہ والدین کے لیے دخول جنت کے سبب بنیں گے۔ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت میں "ثلاثۃلم یبلغواالحنث" کی قید موجود ہے (٢٨*) یعنی ایسے تین بچے جو حد بلوغ کو نہ پہنچے ہوں، جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ بالغ اور بڑے بیٹے کی موت پر صبر کرنے کی وجہ سے والدین کو اجروثواب ملتا ہے مگر یہاں اس بشارت کے لیے نابالغ کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ چونکہ ایک تو نابالغ اور چھوٹے بچوں سے والدین کو بہت زیادہ محبت ہوتی ہے، طبعی طور پر بڑے بچوں کی بہ نسبت چھوٹے بچے اپنے والدین سے زیادہ قریب اور محبوب ہوتے ہیں اس لیے

(٢٧**) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ١، ص ٢٠٤) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی ثواب من قدم ولداً۔

(٢٨) شرح الطیبی: ج ٣/ص ٤٠٠۔

(٢٨*) صحیح بخاری (ج ١، ص ١٦٧) کتاب الجنائز، باب فضل من مات لہ ولد فاحتسب۔

ان کے مرنے سے رنج و غم بھی زیادہ ہوتا ہے ۔

نیز بڑے بیٹوں سے بسا اوقات والدین کے حق میں نافرمانی بھی سرزد ہوتی ہے جس کی وجہ سے والدین کے جذبۂ ترحم میں کمی واقع ہوتی ہے برخلاف چھوٹے بچوں کے کہ ان کی طرف سے یہ اندیشہ نہیں رہتا چونکہ وہ مکلف ہی نہیں ہیں ۔

ایسے ہی بخاری کی حضرت انسؓ کی روایت کے آخر میں ہے "بفضل رحمته ایاهم" یعنی نابالغ بچے مکلف نہ ہونے کی بنا پر چونکہ گناہ گار نہیں ہوتے اس لیے اللہ تعالیٰ کی رحمت بڑوں کی بہ نسبت ان پر زیادہ ہوتی ہے ۔ بڑے بچوں میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ گناہوں کی وجہ سے وہ گرفتار عذاب ہوں ۔

جبکہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جب چھوٹے بچوں کی موت پر صبر کرنے سے والدین کے لیے یہ بشارت ہے جو ایک طرح سے والدین پر بوجھ ہوتے ہیں ، کیونکہ ان کی کفالت وغیرہ کی ذمہ داری والدین پر ہوتی ہے تو بڑے بیٹوں کی موت پر صبر کرنے سے بطریق اولیٰ والدین کے لیے یہ بشارت ہوگی ۔ کیونکہ بڑے ہی والدین کی خدمت کے اہل ہوتے ہیں اور والدین کے کاموں میں معین اور مددگار ہوتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے حضرت انسؓ کی روایت پر یہ ترجمہ "باب فضل من مات له ولد فاحتسب" قائم کیا ہے اس میں "ولد" کو مطلق ذکر کیا ہے عدم بلوغ کی قید سے مقید نہیں کیا ہے (**۲۸) ۔

یاموفّقة

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر حضرت عائشہ صدیقہؓ کو کمال تعلق اور ان کی ذاتی خصوصیت نیز ان کے اوصاف و فضائل اور امت پر شفقت کی بناء پر "موفّقه" کہہ کر مخاطب فرمایا جو فضل و کمال پر دلالت کرنے والا لقب ہے ، اس کے معنی یہ ہیں کہ اے عائشہ! کہ جسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے خیر و بھلائی اور اچھی باتوں کے پوچھنے کی توفیق عطا فرمائی گئی ہے ۔

فانا فرط امتی لن یصابوا بمثلی

یعنی میں اپنی امت کے لیے میر منزل ہوں باین طور کہ میں ان سے پہلے آخرت میں پہنچ کر شفاعت کروں گا اور ان کو جنت میں لے جاؤں گا ، کیونکہ ثواب مصیبت اور مشقت کے بقدر ہوتا ہے ، یعنی مصیبت اور

(**۲۸) اس پوری بحث کے لیے ملاحظہ ہو عمدۃ القاری : (ج ۸ ، ص ۳۰) ۔

مشقت جتنی سخت اور شدید ہوتی ہے اتنا ہی ثواب زیادہ ملتا ہے ، لہذا اس دنیا سے میرا اٹھ جانا ان کے لیے اتنی بڑی مصیبت اور اتنا بڑا حادثہ ہے کہ اس کے برابر کوئی بڑا حادثہ اور کوئی مصیبت نہیں ہوسکتی ، لہذا میرے بعد میری امت کا ہر فرد حقیقتاً اور حکماً اس حادثہ اور مصیبت سے دوچار ہوگا اس لیے جن لوگوں کی چھوٹی اولاد فوت ہوکر ان کے لیے ذخیرۂ آخرت نہ بھی ہوئی ہوگی تو میرے وصال کا یہ حادثہ ہی ان کے لیے مذکورہ باسعادت و بشارت کے طور پر کافی ہوگا ۔ اور یہ حادثہ حضرت عائشہؓ کے حق میں جن کی اولاد نہیں ہوئی بلاشبہ ایسا ہی تھا ۔

باب زیارۃ القبور

الفصل الاول

﴿ عن ﴾ بُرَيْدَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثٍ فَأَمْسِكُوا مَا بَدَا لَكُمْ وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيذِ إِلَّا فِي سِقَاءٍ فَاشْرَبُوا فِي الْأَسْقِيَةِ كُلِّهَا وَلَا تَشْرَبُوا مُسْكِرًا رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۸***)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (پہلے) میں نے تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، اب تم قبروں کی زیارت کیا کرو، ایسے ہی میں نے قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ رکھنے سے تم کو منع کیا تھا، اب تم جب تک چاہو اسے رکھ سکتے ہو، اسی طرح میں نے نبیذ کو سوائے مشکیزے کے (دوسرے برتنوں میں رکھ کر پینے سے) منع کیا تھا اب تم تمام برتنوں میں پی لیا کرو، لیکن نشہ کی کوئی چیز نہ پینا ۔ "

زیارت قبور

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداً قبروں کی زیارت سے منع فرمایا تھا بعد میں یہ نہی منسوخ ہوگئی

(۲۸***) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۳۱۴) فی کتاب الجنائز فصل فی الذھاب الی زیارۃ القبور ۔ والنسائی (ج ۱ ص ۲۸۵ ۔ ۲۸۶) فی کتاب الجنائز باب فی زیارۃ القبور ۔ وابوداود (ج ۲ ص ۱۰۵) فی کتاب الجنائز باب فی زیارۃ القبور ۔ والترمذی (ج ۱ ص ۲۰۳) فی ابواب الجنائز باب ماجاء فی الرخصۃ فی زیارۃ القبور ۔

چنانچہ فرمایا "کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور الآفزوروھا فانھا تذکر الاخرۃ" اس روایت کے پیش نظر زیارت قبور کو نہ صرف جائز بلکہ مستحب قرار دیا گیا ہے، جمہور ائمہ اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے۔

البتہ ابن حزم وجوب کے قائل ہیں کہ مردوں کے لیے زیارت قبور واجب ہے اگرچہ عمر میں ایک مرتبہ ہو، وہ امر کو وجوب پر حمل کرتے ہیں۔

اس کے برعکس ابن سیرینؒ ابراہیم نخعیؒ اور شعبیؒ یہ حضرات زیارۃ القبور للرجال کو مطلقاً مکروہ کہتے ہیں

بہرحال جمہور کے نزدیک "نہی عن زیارۃ القبور" مردوں کے حق میں تو بالکل منسوخ ہے، رہا یہ کہ عورتوں کے لیے بھی یہ ممانعت منسوخ ہوگئی یا نہیں؟ تو اس میں علماء کرام کی دو جماعتیں ہیں ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ چونکہ عورتوں میں قلتِ صبر اور کثرتِ جزع موجود ہے اس وجہ سے عورتوں کے لیے یہ ممانعت بدستور باقی ہے، چنانچہ حدیث میں وارد ہے کہ انہ علیہ السلام "لعن زوّارات القبور"۔

جبکہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ جب نہی منسوخ ہوگئی تو سب کے لیے منسوخ ہوئی ہے مردوں اور عورتوں سب کو زیارت قبور کی اجازت ہے، بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت ہے، مرّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بامراۃ تبکی عند قبر، فقال اتقی اللہ واصبری، قالت الیک عنی فانک لم تصب بمصیبتی ولم تعرفہ، فقیل لھا: انہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فاتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم تجد عندہ بوّابین، فقالت: لم اعرفک فقال: انما الصبر عند الصدمۃ الاولیٰ[1] اس روایت سے عورتوں کے لیے زیارت قبور کا جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ آپ ﷺ نے دیکھا کہ وہ عورت قبر کے پاس بیٹھی ہوئی تھی لیکن اس کے باوجود آپ ﷺ نے اس عورت پر زیارت قبر کی وجہ سے کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن ابی ملیکہؓ کی روایت پہلے گذر چکی ہے کہ جب حضرت عائشہؓ اپنے بھائی حضرت عبدالرحمن کی قبر پر گئیں تو انھوں نے یہ سوال کیا کہ زیارت قبور سے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے پھر آپ کیسے گئیں؟ تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا "نعم کان ینھی عن زیارتھا ثم امر بزیارتھا" اس واقعہ سے بھی عورتوں کے لیے زیارت قبور کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

جہاں تک تعلق ہے اس حدیث "لعن زوّارات القبور" کا تو اس کا جواب بعض نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث زمانۂ ممانعت کی ہے۔

اور بعض حضرات نے کہا کہ یہ وعید اور ممانعت ان عورتوں کے لیے ہے جو بہت کثرت سے زیارت قبور کے لیے جاتی ہیں چونکہ "زوّارات" مبالغہ کا صیغہ ہے اور ظاہر ہے کثرت زیارت قبور کی وجہ سے ایک تو

زوج کی حق تلفی ہوتی ہے، اور دوسرے ویسے بھی عورت کے لیے بار بار خروج عن البیت بہرحال ایک ناپسندیدہ حرکت ہے۔

ہاں اگر زیارۃ القبور سے شرکیہ حرکات اور بدعات کا اندیشہ ہو جیسے اس زمانہ میں اولیاء اللہ کے مزارات پر ہو رہا ہے خاص کر عورتوں کا ان مزارات پر جانا مفاسد کثیرہ سے خالی نہیں ہے، تو اجازت نہیں دینی چاہیے (۲۹)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ زَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْرَ أُمِّهِ فَبَكَى وَأَبْكَى مَنْ حَوْلَهُ فَقَالَ اسْتَأْذَنْتُ رَبِّي فِي أَنْ أَسْتَغْفِرَ لَهَا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي وَاسْتَأْذَنْتُهُ فِي أَنْ أَزُورَ قَبْرَهَا فَأُذِنَ لِي فَزُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْمَوْتَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۹*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی والدہ محترمہ کی قبر کی زیارت کی تو آپؐ روئے اور آپؐ نے ان لوگوں کو بھی رلایا جو آپؐ کے ہمراہ تھے، پھر آپؐ نے فرمایا کہ میں نے اپنے پروردگار سے اس بات کی اجازت چاہی کہ اپنی والدہ کے لیے بخشش طلب کروں، مگر مجھے اس کی اجازت نہیں دی گئی، پھر میں نے اپنے پروردگار سے اس بات کی اجازت چاہی کہ میں اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کروں تو مجھے اس کی اجازت دی گئی، لہذا تم قبروں کی زیارت کیا کرو کیونکہ قبروں کی زیارت موت کو یاد دلاتی ہے۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین

یہ روایت ہے اور اسی طرح ایک دوسری روایت ہے جس میں آپؐ نے ایک سائل کے جواب میں "ان ابی واباک فی النار" فرمایا ہے ان سے بعض حضرات نے یہ استدلال کیا ہے کہ آپؐ کے والدین کا انتقال حالت شرک میں ہوا ہے (۳۰) نیز ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن مجید کی یہ آیت "مَاكَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ" بھی اسی سلسلہ میں نازل ہوئی ہے۔ (۳۱)

(۲۹) اس پوری بحث نیز مزید تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۳، ص ۱۴۸-۱۴۹) وعمدۃ القاری (ج ۸، ص ۶۸-۷۰)۔

(۲۹*) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱، ص ۱۱۴) فی کتاب الجنائز، فصل فی الذھاب الی زیارۃ القبور۔ والنسائی (ج ۱، ص ۲۸۶) فی کتاب الجنائز، باب زیارۃ قبر المشرک۔ وابو داود (ج ۲، ص ۱۰۵) فی کتاب الجنائز، باب فی زیارۃ القبور۔ وابن ماجہ (ص ۱۱۳) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی زیارۃ قبور المشرکین۔

(۳۰) التعلیق الصبیح: ج ۲/ ص ۲۷۲۔ (۳۱) دیکھیے لمعات التنقیح (ج ۴، ص ۳۸۱)۔

لیکن علماء متاخرین اور بالخصوص علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ (۳۲) نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف والدین ہی نہیں بلکہ حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر آپ کے تمام آباء اور امہات کا اسلام ثابت کیا ہے، آپ کے والدین کا اسلام ثابت کرنے کے سلسلہ میں علماء نے تین صورتیں بیان فرمائی ہیں ۔ ایک یہ کہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین پر قائم تھے ۔ دوسرے یہ کہ آپ کے والدین کا انتقال زمانہ فترت میں ہوا ہے، آیات اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل فترت اگر شرک میں مبتلا نہ ہوں تو ان پر عذاب نہیں ہے، اور آپ کے والدین کا شرک ثابت نہیں، تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے (بطور معجزہ) آپ کے والدین کو اتنی دیر کے لیے زندہ کردیا کہ وہ آپ پر ایمان لے آئے ۔ واضح رہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے دوبارہ زندہ ہونے کے بارے میں جو حدیث منقول ہے وہ اگرچہ بذاتہ ضعیف ہے لیکن تعدد طرق کی وجہ سے اس کی تصحیح و تحسین کی گئی ہے ۔ (۳۳)

جہاں تک تعلق ہے ان روایات کا جن سے آپ کے والدین کا معذب ہونا معلوم ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایات قرآن مجید کی آیت "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولًا" سے نازل ہونے سے پہلے کی ہیں، جیسا پہلے عرض کیا گیا کہ آپ کے والدین کا انتقال چونکہ زمانہ فترت میں ہوا ہے اور اہل فترت معذب نہیں ہیں ۔

نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ روایت میں جس عذاب اور نار کا ذکر ہے اس سے مراد وہ نار ہے جس پر ورود تمام اہل ایمان کے لیے ضروری ہے جس کا ذکر قرآن مجید کی اس آیت میں ہے "وَإِنْ مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا" اور زیر بحث حدیث میں آپ کا اپنی والدہ کے لیے کے لیے استغفار کی اجازت طلب کرنے کے معنی یہ ہیں کہ آپ اسی ورود نار سے اپنی والدہ کے لیے مغفرت طلب فرمارہے تھے کہ ان کو اس سے بھی مستثنیٰ کیا جائے لیکن آپ کو اس سے منع کیا گیا کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام کے حق میں ایک طے شدہ امر ہے جیسا کہ اس آیت میں ارشاد فرمایا گیا ہے "كَانَ عَلٰى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا" (۳۴) ۔

اور جہاں تک تعلق ہے اس آیت " مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا... الخ کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت آپ کی والدین کے متعلق نازل ہی نہیں ہوئی بلکہ یہ ابوطالب کے واقعہ سے متعلق ہے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔

یہ مسئلہ چونکہ بہت زیادہ نازک ہے اس لیے علماء محققین کی رائے یہ ہے کہ اس بارے میں اسلم اور احوط راستہ یہی ہے کہ سکوت اختیار کیا جائے ۔

---

(۳۲) چنانچہ اس مسئلہ سے متعلق تفصیل کے لیے ملاحظہ ہوں علامہ سیوطی کا رسالہ "مسالک الحنفاء والدی المصطفیٰ المطبوع مع الحاوی للفتاوی" (ج ۲، ص ۲۰۲) ۔

(۳۳) دیکھیے لمعات التنقیح (ج ۱، ص ۳۸۱) ۔

(۳۴) دیکھیے التعلیق الصبیح (ج ۲، ص ۲۷۲) ۔

كتاب الزكوٰة

کتاب الزکاۃ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الزکوٰۃ

کتاب و سنت میں زکوۃ کا ذکر ایمان کے ساتھ تیسرے مرتبے میں اور صلاۃ کے ساتھ دوسرے مرتبے پر آیا ہے، اس لیے کتاب الصلاۃ کے بعد کتاب الزکاۃ کو ذکر کرتے ہیں، اور اسی وجہ سے زکوۃ کو ثالثۃ الایمان اور ثانیۃ الصلاۃ کہا جاتا ہے۔

أما الکتاب فقولہ تعالیٰ: "والذین یؤمنون بالغیب ویقیمون الصلاۃ ومما رزقناھم ینفقون" وأما السنۃ: فقولہ علیہ السلام "بنی الإسلام علیٰ خمس" الحدیث (۱)

زکوۃ کے لغوی معنی "طہارت و پاکیزگی" کے ہیں، اسی طرح زکوۃ کے معنی نماء بڑھوتری کے بھی آتے ہیں (۲) ۔ جاہلیت کی اصطلاح میں ہر قسم کے صدقے کو زکوۃ کہا جاتا تھا، شریعت نبویہ علیٰ صاحبہا الصلاۃ والتحیۃ میں صدقے کو چند قیود کے ساتھ مقید کر کے زکوۃ کہا جاتا ہے (۲) ۔

اور زکوۃ کے اصطلاحی معنی ہیں: "تملیکُ جزءِ مالٍ عَیَّنَہُ الشارعُ من مسلمٍ فقیرٍ غیرِ ھاشمیٍ ولا مولاہ" (۳)

تملیک کے لفظ سے یہ معلوم ہوا کہ زکوۃ اداء ہونے کے لیے فقیر کو مالک بنانا ضروری ہے، صرف

(۱) عمدۃ القاری ج۸ ص۲۳۳۔

(۲) بذل المجہود ۳/۸ واوجز المسالک ۵/۲۳۳ والتفصیل فی معارف السنن ۵/۱۵۹ وقد استوفی ما یکفی ویشفی۔

(۲) معارف السنن ۵/۱۶۰۔

(۳) تنویر الابصار ۲/۲۔

اباحت سے زکوۃ اداء نہیں ہوگی، مثلاً فقراء کے عام استعمال کے لیے کوئی عمارت بنادی تو یہ زکوۃ نہیں سمجھی جائے گی۔

باقی اس تعریف میں جزء مال سے مراد بقدر نصاب نامی مال کا چالیسواں حصہ ہے، یا سوائم کا مقرر کردہ حصہ ہے، یا اس کی قیمت، معنی لغوی اور شرعی میں مناسبت ظاہر ہے کیوں کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"خُذْ مِن أَموالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا" (*) اداء زکوۃ سے ایک طرف تو بقیہ مال کی تطہیر ہوتی ہے، دوسری طرف رذیلہ بخل سے قلب کی تطہیر ہوتی ہے اور تیسری طرف انسان گناہوں سے پاک ہوتا ہے۔

اسی طرح زکوۃ کے اداء کرنے سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے قال اللّٰہ تعالیٰ: "یمحقُ اللّٰہُ الرّبٰو وَ یُربِی الصَّدَقَاتِ" (۵)۔

حدیث شریف میں فرمایا ہے: "ما نقصَ مالٌ مِن صَدَقةٍ" اداء زکوۃ سے اگرچہ ظاہراً و حساً کمی آجاتی ہے، مگر برکت کے باعث اس میں زیادتی ہی ہوتی ہے۔ (٦)

نصاب کی تفصیل

نصابِ زکوۃ مال کی اس خاص مقدار کو کہتے ہیں جس پر شریعت نے زکوۃ فرض کی ہے، مثلاً اونٹ کے لیے پانچ اور بکری کے لیے چالیس کا عدد، چاندی کے لیے دو سو درہم اور سونے کے لیے بیس مثقال وغیرہ۔

پھر نصاب کی دو قسمیں ہیں: نامی یعنی بڑھنے والا مال اور غیرنامی نہ بڑھنے والا مال، پھر نماء اور بڑھوتری سے مراد حقیقی بڑھوتری نہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس مال میں بڑھوتری کی صلاحیت ہو، خواہ تجارت کے ذریعہ سے ہو یا اسامت (سائمہ جانور پالنے کے ذریعے سے جو سال کے اکثر حصہ میں خود چرتے ہیں اور مالک پر ان کے چارے کا کوئی بوجھ نہیں آتا) کیونکہ تجارت سے بھی مال بڑھتا ہے اور نفع حاصل ہوتا ہے اور سائمہ جانور پالنے سے بھی مال میں زیادتی آتی ہے، دودھ اور گھی بھی حاصل ہوتا ہے اور بچوں کی پیدائش بھی ہوتی ہے تو گویا تجارت اور اسامت، مال کے نماء کے اسباب ہیں اور زکوۃ کے لیے چونکہ مال کا نامی ہونا ضروری ہے، اس لیے اگر جانور کے قبیل سے ہے تو اسامت کی نیت اور اگر دیگر اموال کے قبیل سے ہے تو تجارت کی نیت ضروری ہے، البتہ سونے اور چاندی میں تجارت کی صلاحیت خلقۃً موجود ہے اور تجارت کے بغیر

(*) سورۃ التوبۃ: ۱۰۳/۔

(۵) سورۃ البقرۃ: آیت/ ۲۷٦۔

(٦) فتح الباری ۲٦۲/۳، و اوجز المسالک ۲۳۳/۵۔

ان کے عین سے اپنے حوائج پورے کرنے کے لیے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا، اس لیے نیت تجارت کے بغیر بھی وہ مال تجارت شمار ہوتا ہے، کیونکہ نیت تعیین کے لیے ہوتی ہے اور وہ پہلے سے خلقۃً تجارت کے لیے متعین ہیں، بخلاف دیگر سامانوں کے کہ تجارت کے بغیر خود ان کی ذات سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، لہذا تجارت کی تعیین کے لیے نیت شرط ہوگی (۶*)۔

نصابِ غیرنامی کا اطلاق مکانات اور خانہ داری کے اس اسباب پر ہوتا ہے جو ضرورت اصلیہ سے زائد ہو۔

نصابِ نامی اور غیرنامی میں فرق یہ ہے کہ "نصابِ نامی" کے مالک پر زکوۃ فرض ہوتی ہے، نیز اس کے لیے دوسرے کی زکوۃ، نذر اور صدقات واجبہ کا مال لینا درست نہیں ہے اور اس پر قربانی کرنا اور صدقہ فطر دینا واجب ہوتا ہے۔

"نصابِ غیر نامی" کے مالک پر زکوۃ فرض نہیں ہوتی، مگر اس کے لیے بھی زکوۃ، نذر اور صدقہ واجبہ کا مال لینا درست نہیں ہوتا، نیز اس پر بھی صدقہ فطر دینا اور قربانی کرنا واجب ہوتا ہے۔

زکوۃ کب فرض ہوئی؟

زکوۃ کی فرضیت قطعی ہے لہذا اصل فرضیت کا منکر کافر ہوگا، البتہ حکم زکوۃ کے نزول کے بارے میں متعدد اقوال ہیں کہ کب نازل ہوا قبل الهجرة مکہ مکرمہ میں یابعد الهجرة مدینہ منورہ میں (۷)۔

جمہور کا قول یہ ہے کہ زکوۃ کی فرضیت ہجرت کے بعد سن ۲ ھجری میں ہوئی (۸)۔

لیکن صحیح یہ ہے کہ فرضیت زکوۃ تو قبل الهجرة مکہ مکرمہ ہی میں ہوئی تھی۔ البتہ زکوۃ کے جملہ احکام اور اس کی مکمل تفصیل مدینہ منورہ میں نازل ہوئی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سورہ مزمل میں "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ" موجود ہے۔ حالانکہ سورہ مزمل بالکل ابتدائی سورتوں میں سے ہے (۹)۔

اسی طرح مکی سورتوں میں انفاق کا حکم نیز ترک انفاق پر وعید موجود ہے، مثلاً: "وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ" (۱۰)

(۶*) دیکھیے البدائع: ۲/۱۱: ومنها کون المال نامیاً۔

(۷) فتح الباری ۳/۲۶۲۔الی ۲۶۶ باب وجوب الزکوۃ۔

(۸) التعلیق الصبیح ۲/۲۷۸۔

(۹) معارف السنن ۵/۱۵۹۔الی ۱۶۰۔

(۱۰) سورۃ التوبۃ: آیت/ ۳۴۔

"وَفِیْ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ" (۱۱) "وَ اٰتُوْا حَقَّهُ یَوْمَ حَصَادِهٖ" (*) یہ سب مکی آیات ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اصل فرضیت مکہ مکرمہ میں ہوئی تھی، البتہ نصاب اور مقادیر کی تفصیل مدینہ منورہ میں ہوئی۔

چنانچہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی صورت کو تطبیق بین الاقوال کے لیے ترجیح دی ہے:
"وَالْمُعْتَمَدُ أَنَّ الزکاۃَ فُرِضَتْ بِمَکَّۃَ إجمالاً وَ بُیِّنَتْ بالمدینۃِ تفصیلاً جَمْعاً بَیْنَ الأَدِلَّۃِ" واللہ تعالیٰ أعلم (۱۳)

کیا حضرات انبیاء علیہم السلام پر زکوۃ فرض تھی؟

زکوۃ حضرات انبیاء کرام علیہم السلام پر فرض نہیں ہے، اس لیے کہ زکوۃ میل اور کدورت کے ازالے کے لیے مشروع ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ حضرات انبیاء میل اور کدورت سے مبرا اور پاک ہیں، قرآن کریم کی اس آیت میں "وَأَوْصَانِیْ بِالصَّلٰوۃِ وَالزَّکَاۃِ" سے مراد زکاۃ النفس ہے زکاۃ المال نہیں ہے، یا مراد تبلیغ الزکاۃ ہے (۱۴) البتہ جس طرح سابقہ تمام امتوں پر نماز فرض تھی، اسی طرح تمام امتوں پر زکوٰۃ فرض تھی ہاں مقدار اور مال کی تحدید میں اختلاف ضرور رہا ہے، لیکن یہ بات طے ہے کہ زکوۃ کے بارے میں اسلامی شریعت کے احکام بہت آسان اور سہل ہیں، جب کہ سابقہ شریعتوں میں اتنی آسانی نہیں تھی۔ بہرحال نفس وجوب میں سب برابر ہیں، جس طرح سورہ انبیاء میں حضرت ابراہیم اور ان کے صاحبزادے حضرت اسحٰق اور پھر ان کے صاحبزادے حضرت یعقوب علیہم السلام کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا گیا ہے: "وَأَوْحَیْنَا إِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْرَاتِ وَ إِقَامَ الصَّلٰوۃِ وَإِیْتَاءَ الزَّکٰوۃِ وَکَانُوْا لَنَا عَابِدِیْنَ" (*۱) اسی طرح سورہ مریم میں حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے بارے میں فرمایا گیا ہے: "وَکَانَ یَأْمُرُ أَهْلَهٗ بِالصَّلٰوۃِ وَالزَّکٰوۃِ" (*۲) اور اسرائیلی سلسلے کے آخری پیغمبر حضرت عیسیٰ بن مریم علیہ السلام کے متعلق ہے کہ انھوں نے اپنی قوم کے لوگوں سے فرمایا: "إِنِّیْ عَبْدُ اللّٰهِ اٰتَانِیَ الْکِتَابَ وَجَعَلَنِیْ نَبِیًّا وَ جَعَلَنِیْ مُبَارَکًا أَیْنَمَا کُنْتُ وَأَوْصَانِیْ بِالصَّلٰوۃِ وَالزَّکٰوۃِ مَادُمْتُ حَیًّا" (*۴)

---

(۱۱) سورۃ الذاریات: آیت نمبر/۱۹۔ (*) سورۃ الانعام:/۱۴۱۔ (*) سورۃ الانبیاء:/۷۳۔
(۱۳) المرقاۃ ۱۱۸/۳۔
(۱۴) الدر المختار ۲/۲۔ (*) سورۃ مریم:/۵۵۔ (*) سورۃ مریم:/۳۱۔

اسی طرح سورہ مائدہ میں بنی اسرائیل کے عہد و میثاق کا ذکر کیا گیا ہے فرماتے ہیں: "وَقَالَ اللّٰهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلٰوةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكٰوةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي" (*) قرآن کریم کی ان آیات سے ظاہر ہے کہ نماز اور زکوۃ ہمیشہ سے آسمانی شریعتوں کے خاص ارکان اور شعائر رہے ہیں۔ ہاں ان کے حدود اور تفصیلی احکام و تعینات میں فرق رہا ہے اور یہ فرق تو خود ہماری شریعت کے بھی ابتدائی اور آخری تکمیلی دور میں احکام کے اندر رہا ہے (۱۵)۔

الفصل الاول

✻ عَنِ ✻ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذٰلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذٰلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذٰلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللّٰهِ حِجَابٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۶)۔

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجتے ہوئے فرمایا کہ تم اہل کتاب کے پاس جارہے ہو، سب سے پہلے انہیں کلمہ کی دعوت دو، جب کلمہ پڑھ لیں تو انہیں بتاؤ کہ اللہ تعالی نے دن رات میں ان پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں یہ بات تسلیم کرنے کے بعد انہیں بتاؤ کہ اللہ تعالی نے ان پر زکوۃ کو فرض کی ہے جو ان کے اغنیاء سے لے کر ان کے غرباء کو دی جائے گی، پھر ان کے نفیس مالوں سے بچو اور مظلوم کی بد دعا سے بچو، کیونکہ اللہ تعالی اور اس کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا"۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو قاضی بنا کر یمن بھیجا گیا تھا اور یہی قول ابن عبدالبرؒ کا ہے، جب کہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ حضرت معاذؓ کو یمن کا والی بنا کر بھیجا

---

(۱۵) دیکھیے معارف الحدیث ۲۱/۴۔ (*) سورۃ المائدۃ: ۱۲/۔

(۱۶) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ ۱/ ۲۰۲ فی باب اخذ الصدقۃ من الاغنیاء وترد فی الفقراء، واخرجہ مسلم فی صحیحہ ۱/ ۳۶ و باب الدعاء الی الشہادتین و شرائع الاسلام۔

گیا تھا، بہرحال اتنی بات متفق علیہ ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں شام چلے گئے تھے اور وہیں انتقال فرمایا۔ (*)

إِنَّکَ تَأْتِی قَوْمًا أَھْلَ کِتَابٍ فَادْعُھُمْ

یمن میں اہلِ کتاب کے علاوہ مشرکین اور ذمی کافر بھی تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور خاص اہل کتاب کا ذکر فرمایا یا تو اکثریت کی وجہ سے اور یا تفضیل کے بناء پر، چونکہ اہل کتاب دوسروں سے افضل تھے۔ (۱۸)

ابن المَلَک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ کفار کو دعوۃ الی الاسلام دینا واجب ہے، بشرطیکہ ان تک دعوت نہ پہنچی ہو، اگر دعوت پہنچ چکی ہے تو واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، اس لیے کہ یہ ثابت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو المُصطلِق پر اچانک غفلت کی حالت میں حملہ کیا تھا، اگر دعوت مطلقاً واجب ہوتی تو حملہ بغیر دعوت کے نہ ہوتا (۱۹)۔

فَإِنْ ھُمْ أَطَاعُوا لِذٰلِکَ فَأَعْلِمْھُمْ أَنَّ اللہَ قَدْ فَرَضَ عَلَیْھِمْ

پہلے کلمہ شہادت کی دعوت مذکور ہے پھر نماز کی یہ ترتیب محض دعوت کی حد تک ہے کہ کفار کو دین کی طرف تدریجاً دعوت دی جائے نہ دفعۃً، تاکہ ان کو گراں نہ گزرے (۲۰)۔

کفار مخاطب بالفروع ہیں یا نہیں؟

حنفیہ اور شافعیہ اس بات پر متفق ہیں کہ کفار مخاطب بالایمان و بالعقوبات ہیں، یعنی حدود اور معاملات کے مکلف ہیں اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کسی کافر نے اسلام قبول کیا تو اس پر قضاء صلوات فائتہ لازم نہیں ہے، البتہ اختلاف صرف عبادات میں ہے کہ حالت کفر میں صلاۃ، صوم، زکوۃ اور حج کے مکلف ہیں یا نہیں؟

حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک عبادات کے مخاطب ہیں اور یہی مسلک حنفیہ میں سے عراقیین کا

(*) التعلیق الصبیح ۲/۲۷۸۔

(۱۸) الطیبی ۴/۵۔

(۱۹) المرقاۃ ۴/۱۱۸۔

(۲۰) التعلیق الصبیح ۲/۲۱۸۔

ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کو کفر کے علاوہ ترک عبادات پر بھی عذاب دیا جائے گا۔ پھر حنفیہ کے تین اقوال ہیں: عراقیین کے نزدیک مخاطب ہیں اعتقاداً و اداءً، عبادات کا اعتقاد نہ رکھنے اور ان کو ادا نہ کرنے دونوں پر عذاب ہوگا۔ مشائخ ماوراء النہر کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ اعتقاداً مخاطب ہیں اداءً نہیں، یعنی عدم اعتقاد پر ان کو عذاب ہوگا، عبادات کو ادا نہ کرنے پر عذاب نہیں ہوگا اور ان میں سے بعض کا قول یہ ہے کہ مطلقاً مخاطب نہیں ہیں نہ عقیدۃً نہ عملاً، ان حضرات کے نزدیک کفار کو عدم ایمان پر تو عذاب دیا جائے گا لیکن عبادات کے ترک اور عبادات پر عدم اعتقاد کی وجہ سے عذاب نہ ہوگا۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

"والمَختارُ قولُ العِراقِیّین واختارہُ صَاحبُ البَحرِ أیضاً فی شَرحِ المَنَار" اسی طرح علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے: (۲۱)۔

"اعلَمْ أنَّ المُختارَ أنَّ الکفارَ مُخاطَبُونَ بِفُرُوعِ الشَّریعۃِ المَأمورِ بہٖ والمَنھِیِّ عنہ، ھذا قولُ المُحقِّقِین والأکثرین" (۲۲)۔

حدیث میں ہے کہ اگر وہ کلمہ شہادت کو تسلیم کرلیں تو اس کے بعد نماز کی دعوت دی جائے گی اور اس کو تسلیم کرنے کے بعد زکوٰۃ کی دعوت دی جائے گی، اس ترتیب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کفار مکلف بالفروع نہیں ہیں، چنانچہ بعض حضرات نے اسی سے استدلال کیا ہے کہ کلمہ شہادت کو اس واسطے مقدم کیا کہ جب تک ایمان نہ ہو تو مکلف بالفروع نہیں ہوںگے۔

مگر چونکہ یہ دعوت کا ایک اسلوب ہے کہ دعوت تدریجاً ہو، اس لیے حدیث میں شرائع کو ترتیب سے بیان کیا جارہا ہے، اس وجہ سے استدلال درست نہ ہوگا، ورنہ پھر تو لازم آئے گا کہ تکلیف بالزکاۃ بعد الصلاۃ ہو وھو باطلٌ بالاتفاق کذا قال العلامۃ السِندیُّ رَحِمَہُ اللّٰہ تعالیٰ (۲۳)۔

ایک شہر سے دوسرے شہر نقل زکوۃ کا حکم

إنَّ اللّٰہَ قد فرَضَ علیھم صَدَقَۃً تُؤخَذُ مِن أغنیائِھِم فتُرَدُّ علیٰ فُقرائِھِم

حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہورہا ہے کہ جس شہر سے زکوۃ لی جائے، اسی شہر کے فقراء پر صرف کی جائے، کسی دوسرے شہر اور بستی میں نہ بھیجی جائے۔

(۲۱) معارف السنن ۱۹۸/۵ باب ماجاء فی کراھیۃ أخذ خیار المال۔
(۲۲) عمدۃ القاری ۲۳۶/۸ باب وجوب الزکوۃ۔
(۲۳) التعلیق الصبیح ۲۶۸/۲۔

حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات کی منتقلی جائز ہے ، البتہ افضل یہ ہے کہ ایک بلد کی زکوٰۃ وہاں کے اغنیاء سے وصول کرنے کے بعد وہیں کے فقراء پر صرف کی جائے ، بلاضرورت دوسرے شہر کی طرف منتقل کرنا مناسب نہیں ہے۔

لیکن اگر دوسرے علاقے کے فقراء وہاں کے فقراء سے زیادہ محتاج ہوں، یا زکوٰۃ دینے والے کے رشتہ دار کسی دوسرے شہر میں ہوں اور وہ غریب اور مستحق زکوٰۃ ہوں تو وہ اپنی زکوٰۃ کو منتقل کرسکتا ہے ، بلکہ منتقل کرنے میں دو اجر ملیں گے ، ایک قرابت کا اور ایک صدقے کا، بشرطیکہ قرابت ولادت اور قرابت زواج نہ ہو، چونکہ ایسی صورت میں زکوٰۃ دینا جائز نہیں (۲۳*) ۔

حضرات شوافع کے نزدیک نقل زکوٰۃ جائز نہیں ہے اور اگر نقل کی گئی تو نہ صرف ارتکاب معصیت لازم آئے گا بلکہ زکوٰۃ ہی اداء نہ ہوگی، البتہ اگر اس شہر میں کوئی مستحق ہی نہ ہو تو پھر درست ہے ۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی نقل زکوٰۃ ناجائز ہے ، البتہ اگر نقل کی گئی تو ارتکاب معصیت کے ساتھ زکوٰۃ اداء ہوجائے گی (۲۴) ۔

شیخ الحدیث حضرت مولانا زکریا رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے : "لایَجُوزُ النقلُ عِندَ الثلاثة ولونَقَلَ اجزأ عِندَ المَالِکِیّةِ ولایُجزِیُٔ عندَ الشافِعیّةِ وعن الحنابِلةِ رِوَایتَان" (۲۵)

ان حضرات کا استدلال اول تو اس حدیث سے ہے : "تُوخَذُمِنْ أَغنِیائهِم فَتُرَدُّ علیٰ فُقَرائِهِمْ" ۔

نیز حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا اثر ہے ان کے زمانہ میں خراسان سے شام کی طرف زکوٰۃ منتقل کی گئی تھی، انھوں نے اس کو واپس خراسان بھیج دیا (۲۶) ۔

حنفیہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت سے ہے : "اِنّما الصَّدقاتُ للفُقَراءِ والمَسَاکِین" (۲۷)۔ اس آیت میں اصناف ثمانیہ مذکور ہیں اور ان کے مصرف زکوٰۃ ہونے میں فقط ان صفات کا لحاظ ہوگا جن کو قرآن نے ذکر کیا ہے ، یعنی فقر، مسکنت وغیرہ، ان صفات کے علاوہ کسی اور زائد امر کا اعتبار کرنا اس طرح کہ زکاۃ ہی اداء نہ ہو بغیر حجت قویہ کے ثابت نہیں ہوسکتا۔

حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدینؓ کے زمانے میں مختلف اطراف اور بلاد کی زکاۃ مدینہ میں جمع ہوتی تھی اور پھر وہاں سے فقراء اور مساکین پر تقسیم ہوتی تھی (۲۸) ۔

(۲۳*) معارف السنن: ۵/۲۶۸۔ الی ۲۶۹۔

(۲۴) معارف السنن ۵/۲۶۱ باب ماجاء ان الصدقۃ تؤخذ من الاغنیاء نترد علی الفقراء۔

(۲۵) دیکھیے حاشیہ بذل المجهود: ۸/۱۵۱ باب الزکوۃ تحمل من بلد الی بلد۔

(۲۶) المرقاۃ ۴/۱۱۹۔ (۲۷) سورۃ التوبۃ/۶۰۔

(۲۸) بذل المجهود ۸/۱۵۲ باب الزکوۃ تحمل من بلد الی بلد۔

اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ بیان افضلیت کے لیے ہے اور اس کے ہم خود بھی قائل ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ "فقرائھم" کی ضمیر اہل یمن کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ فقراء مسلمین کی طرف راجع ہے۔ لہذا اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے (*۲۸)۔

اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ وہ عمل اس بنیاد پر نہیں تھا کہ زکوۃ اداء نہیں ہوئی، بلکہ انھوں نے اہل خراسان کی رعایت کی خاطر زکوۃ کو خراسان لے جانے کا حکم دیا، اور اظہاراً للکمال العدل و قطعاً للاطماع انھوں نے ایسا کیا ہے (۲۹)۔

کیا اصناف ثمانیہ میں سے ہر ہر صنف کو زکوۃ دینا ضروری ہے؟

اس میں اختلاف ہے کہ اصناف ثمانیہ میں سے سب کو زکوۃ دینا ضروری ہے یا بعض کو دیدینا کافی ہے۔

منشاء اختلاف "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" کا "لام" ہے، شوافع اس کو "لام" استحقاق کہتے ہیں اور اصناف ثمانیہ کو مستحق قرار دیتے ہیں، لہذا ان کے نزدیک ہر ہر صنف کو زکوۃ دینا لازم اور ضروری ہے، ایک ہی شخص کو پوری زکوۃ دینا جائز نہیں ہے، بلکہ ہر صنف میں سے تین تین افراد کو زکوۃ دینا ضروری ہے کیونکہ اقل الجمع تین افراد ہیں اور "ایصَالُ الحقِ الی المُستحقِّین" واجب ہے، البتہ اگر تمام اصناف موجود نہ ہوں تو پھر موجودہ اصناف کو دینا جائز ہے (۳۰)۔

حنفیہ اس "لام" کو استحقاق کے لیے تسلیم نہیں کرتے ان کا کہنا یہ ہے کہ یہ "لام" مصارف زکوۃ کو بیان کرنے کے لیے لائی گئی ہے استحقاق کے لیے نہیں۔

حدیث سے حنفیہ کی تائید ہورہی ہے، اس لیے کہ "تُؤْخَذُمِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ" حدیث میں "مقابَلَۃَ الجمْعِ بِالجمعِ" کیا گیا ہے اور "مُقابلۃُ الجَمْعِ بالجَمْعِ" میں "انقسامُ الاٰحادِ علی الاٰحَاد" ہوتا ہے اس لیے نتیجہ یہ نکلے گا کہ ایک غنی اپنی کل زکوۃ ایک فقیر کو دیدے تو زکوۃ اداء ہوجائے گی، لہذا زکوۃ کو ان آٹھوں قسموں پر خرچ کرنا واجب نہیں ہے (۳۱)۔ یہی مسلک امام مالکؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ اور جمہور فقہاء کا ہے (۳۲)۔

(*۲۸) معارف السنن: ۲۵۶/۵ باب ما جاء ان الصدقۃ تؤخذ من الاغنیاء۔

(۲۹) المرقاۃ ۱۱۹/۴۔

(۳۰) معارف السنن ۲۰۱/۵ باب فی کراھیۃ اخذ خیار المال۔

(۳۱) المرقاۃ ۱۱۹/۴۔

(۳۲) معارف السنن ۲۰۰/۵ باب مذکور۔

إياك وكرائم أموالهم

کرائم کریمہ کی جمع ہے اور عمدہ کے معنی میں ہے، خیار اموال سے ساعی کو منع کیا گیا ہے اور رذی قسم کے مال کو پیش کرنے سے اصحاب اموال کو منع کیا گیا، لہذا درمیانہ قسم کا مال زکوۃ میں دینا چاہیے اور ساعی کو درمیانہ لینا چاہیے، خیار اموال کو اصحاب اموال کی رضامندی کے بغیر نہیں لینا چاہیے (۳۳)۔

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

﴿وعن﴾ أبي هريرة قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقها إلا إذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار فأحمي عليها في نار جهنم فيكوى بها جنبه وجبينه وظهره كلما ردت أعيدت له في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضى بين العباد فيرى سبيله إما إلى الجنة وإما إلى النار قيل يا رسول الله فالإبل قال ولا صاحب إبل لا يؤدي منها حقها ومن حقها حلبها يوم وردها إلا إذا كان يوم القيامة بطح لها بقاع قرقر أوفر ما كانت لا يفقد منها فصيلا واحدا تطؤه بأخفافها وتعضه بأفواهها كلما مر عليه أولاها رد عليه أخراها في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضى بين العباد فيرى سبيله إما إلى الجنة وإما إلى النار قيل يا رسول الله فالبقر والغنم قال ولا صاحب بقر ولا غنم لا يؤدي منها حقها إلا إذا كان يوم القيامة بطح لها بقاع قرقر لا يفقد منها شيئا ليس فيها عقصاء ولا جلحاء ولا عضباء تنطحه بقرونها وتطؤه بأظلافها كلما مر عليه أولاها رد عليه أخراها في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضى بين العباد فيرى سبيله إما إلى الجنة وإما إلى النار قيل يا رسول الله فالخيل قال فالخيل ثلاثة هي لرجل وزر وهي لرجل ستر وهي لرجل أجر فأما التي هي له وزر فرجل ربطها رياء وفخرا

(۳۳) التعلیق الصبیح ۲۶۸/۲ـ وکذا الطیبی ۶/۴ـ

وَنِوَاءً عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ فَهِيَ لَهُ وِزْرٌ وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ سِتْرٌ فَرَجُلٌ رَبَطَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ ثُمَّ لَمْ يَنْسَ حَقَّ اللهِ فِي ظُهُورِهَا وَلَا رِقَابِهَا فَهِيَ لَهُ سِتْرٌ وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ أَجْرٌ فَرَجُلٌ رَبَطَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ فِي مَرْجٍ وَرَوْضَةٍ فَمَا أَكَلَتْ مِنْ ذَلِكَ الْمَرْجِ أَوِ الرَّوْضَةِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا كُتِبَ لَهُ عَدَدَ مَا أَكَلَتْ حَسَنَاتٌ وَكُتِبَ لَهُ عَدَدَ أَرْوَاثِهَا وَأَبْوَالِهَا حَسَنَاتٌ وَلَا تَقْطَعُ طِوَلَهَا فَاسْتَنَّتْ شَرَفًا أَوْ شَرَفَيْنِ إِلَّا كَتَبَ اللهُ لَهُ عَدَدَ آثَارِهَا وَأَرْوَاثِهَا حَسَنَاتٍ وَلَا مَرَّ بِهَا صَاحِبُهَا عَلَى نَهْرٍ فَشَرِبَتْ مِنْهُ وَلَا يُرِيدُ أَنْ يَسْقِيَهَا إِلَّا كَتَبَ اللهُ لَهُ عَدَدَ مَا شَرِبَتْ حَسَنَاتٍ قِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ فَالْحُمُرُ قَالَ مَا أُنْزِلَ عَلَيَّ فِي الْحُمُرِ شَيْءٌ إِلَّا هَذِهِ الْآيَةُ الْفَاذَّةُ الْجَامِعَةُ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۴)۔

یعنی سونے چاندی کی زکوۃ نہ دینے کی صورت میں قیامت کے دن اس کی تختیاں بنائی جائیں گی اور انہیں آگ میں تپا کر زکوۃ نہ دینے والوں کے پہلو، پیشانی اور پیٹھ کو داغا جائے گا اور پھر ان تختیوں کو اس بدن سے جدا کیا جائے گا اور آگ میں گرم کرکے پھر لایا جائے گا، اور اس دن کی مقدار جس میں یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہے گا پچاس ہزار سال کی ہوگی، یہاں تک کہ بندوں کا حساب کتاب ختم ہوجائے گا اور وہ شخص جنت یا دوزخ کی طرف اپنی راہ دیکھے گا، صحابہ نے عرض کیا یارسول اللہ اونٹ کی زکوۃ نہ دینے والوں کا کیا حشر ہوگا، آپ نے فرمایا جس نے اونٹوں کا حق ادا نہیں کیا، اور اونٹوں کا ایک حق یہ بھی ہے کہ جس روز انہیں پانی پلایا جائے ان کا دودھ دوھا جائے قیامت کے دن اس شخص کو اونٹوں کے سامنے ہموار میدان میں منہ کے بل اوندھا ڈال دیا جائے گا، اس کے سارے اونٹ گنتی اور موٹاپے میں پورے ہوں گے مالک ان میں سے ایک بچہ بھی کم نہ پائے گا۔ یہ اونٹ اس شخص کو اپنے پیروں سے کچلیں گے اور دانتوں سے کاٹیں گے جب ان اونٹوں کی پہلی جماعت چلی جائے گی تو دوسری جماعت آئے گی، اسی طرح اگر گایوں اور بکریوں کی زکوۃ ادا نہیں کی تو قیامت کے دن اسے ہموار میدان میں اوندھے منہ ڈال دیا جائے گا اور اس کی گائیوں اور بکریوں میں سے کچھ کم نہیں ہوگا ان میں سے کسی گائے، بکری کے سینگ نہ مڑے ہوں گے نہ ٹوٹے ہوں گے، اور نہ وہ منڈی (بلاسینگ) ہوں گی اور وہ اپنے مالک کو سینگوں سے ماریں گی اور کھروں سے روندیں گی اور عذاب کا یہ سلسلہ تمام صورتوں میں جنت یا جہنم میں جانے تک رہے گا، البتہ گھوڑا اگر غرور و ریاء اور مسلمانوں سے دشمنی کی غرض سے پالا

(۳۴) الحدیث اخرجه مسلم فی صحیحه ۱/۳۱۸ فی باب اثم مانع الزکاۃ۔

جائے تو گناہ ہے اور اگر خدا تعالی کی راہ میں کام لینے کے لیے رکھا جائے اور ان کے ظہور و رقاب میں حق اللہ کو فراموش نہ کیا جائے تو وہ پالنے والے کے لیے پردہ ہے اور اگر خدا تعالی کی راہ میں لڑنے کے لیے اور مسلمانوں کی مدد کے لیے پالا جائے اور اسے چراگاہ و سبزہ میں رکھا جائے تو یہ سبب ثواب ہوگا، بلکہ اس گھوڑے کے گھاس پھونس کے تنکوں، پینے کے پانی کے قطروں اور لید تک کے بقدر اس کو ثواب ملے گا، حتی کہ رسی توڑ کر ایک دو ٹیلوں پر چڑھے تو قدموں کے آثار کے بقدر ثواب ملتا ہے۔

گدھوں کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کوئی حکم نازل نہیں ہوا، البتہ یہ آیت تمام اعمال اور نیکیوں پر مشتمل ہے، یعنی اگر گدھوں کو نیکی کے لیے استعمال کرے تو خیر ہے ورنہ شر ہے۔ "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ"۔

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں ذھب اور فضہ دو چیزوں کو ذکر کیا ہے اور بعد میں "لایؤدی منہا" کے اندر ان کی طرف مفرد کی ضمیر راجع کی ہے، یا تو اس اعتبار سے کہ ضمیر لفظ کی طرف نہیں بلکہ معنی کی طرف راجع ہے اور مراد اثمان ہیں، یا ذھب اور فضۃ سے مراد اموال ہیں۔

یا یہ ضمیر فضۃ کی طرف راجع ہے اور اکتفاء بذکر احدھما کیا گیا ہے، کمافی قولہ تعالی:

"وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ"(۳۵) وکقول القائل:

وَمَنْ يَكُ أَمْسٰى بِالْمَدِيْنَةِ رَحْلُهٗ فَإِنِّيْ وَقَيَّارٌ بِهَا لَغَرِيْبُ (۳۶)۔

صُفِحَتْ لَهٗ صَفَائِحُ مِنْ نَارٍ فَأُحْمِيَ عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ فَيُكْوٰى بِهَا جَنْبُهٗ

یعنی جو اپنے مال کا حق ادا نہ کرے، قیامت کے دن اس کے لیے آگ کے تختے بنائے جائیں گے۔ دراصل تختے سونے اور چاندی کے ہوں گے، مگر انہیں آگ میں اس قدر گرم کیا جائے گا کہ گویا آگ ہی کے تختے ہوں گے اسی لیے "صفائح من نار" فرمایا۔ پھر ان کی حرارت میں مزید شدت پیدا کرنے کے لیے نار جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔ اس کے لیے "فَأُحْمِيَ عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ" فرمایا۔ احماء کے معنی گرم کرنے کے آتے ہیں، حدیث میں چند اعضاء کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ صاحب مال اول تو فقیر کو دیکھ کر چہرے سے جواب دیتا ہے کہ چہرے پر ناراضگی کے آثار ظاہر کرتا ہے، پھر جب وہ مانگتا ہے تو یہ منہ موڑ لیتا ہے اور پہلو پھیرتا ہے، پھر جب فقیر اصرار کرتا ہے تو یہ پیٹھ پھیر کر چلا جاتا ہے، اس بناء پر عذاب بھی

(۳۵) سورۃ التوبۃ: آیت/۳۴۔

(۳۶) التعلیق الصبیح ۲/۲۶۸۔

بھی ان اعضاء کو خصوصیت سے ذکر کیا (۳۷)۔

وَمِنْ حَقِّهَا حَلْبُهَا يَوْمَ وِرْدِهَا

اونٹ والوں کا یہ طریقہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے اونٹوں کو تیسرے یا چوتھے دن پانی پلانے کے لیے پانی کی جگہ لے جاتے ہیں، اہل عرب کا یہ دستور تھا کہ جب اونٹ پانی کے لیے لائے جاتے تھے، وہاں فقراء اور مساکین جمع ہوتے تھے، اونٹ والے دودھ نکال کر فقراء و مساکین میں تقسیم کرتے تھے، چنانچہ اس کے بارے میں فرمایا جارہا ہے کہ اگرچہ حق واجب تو اونٹوں میں زکوۃ ہے، مگر دوسرے حقوق میں سے ایک حق یہ بھی ہے کہ پانی پلانے کے وقت دودھ نکال کر فقراء و مساکین میں تقسیم کیا جائے، یہ اگرچہ مستحب ہے مگر از راہ مروت و ہمدردی واجب کا حکم رکھتا ہے، اسی لیے اتنی اہمیت کے ساتھ بیان فرمایا گیا، چنانچہ حدیث کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حق کی عدم ادائیگی کی صورت میں بھی عذاب ہوسکتا ہے (۳۸)۔

بُطِحَ لَهَا بِقَاعٍ قَرْقَرٍ

یعنی وہ شخص جس نے اونٹوں کا حق اداء نہیں کیا ہے اس کو قیامت کے دن ہموار میدان میں اونٹوں کے سامنے منہ کے بل اوندھا ڈال دیا جائے گا اور اس کے سارے اونٹ گنتی اور مٹاپے میں پورے ہوں گے، تاکہ مالک کو روندتے وقت خوب تکلیف پہنچائیں، چنانچہ وہ ان کو پیروں سے کچلیں گے اور دانتوں سے کاٹیں گے۔

"قاع" کے معنی ہیں ہموار وسیع زمین "قرقر" کے معنی ہیں املس یعنی چٹیل میدان اور بعض حضرات نے "قرقر" کا معنی مستوی بتایا ہے، تو پھر اس صورت میں قاع کے لیے صفت موکدۃ ہوگا (۳۹)۔

كُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ أُولَاهَا رُدَّ عَلَيْهِ أُخْرَاهَا

"جب پہلا جانور اس پر گذر جائے تو آخر والا اس پر لوٹایا جائے گا"

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس کلام میں تحریف واقع ہوئی ہے، اس لیے کہ رد

---

(۳۷) التعلیق الصبیح ۲/۲۴۸ـ الی ـ ۲۴۹ و الضمیر فی علیہا الی الفضۃ او الی الصفائح۔

(۳۸) اشعۃ اللمعات ۲/۴، و کذا المرقاۃ/۲۲۱۳۔

(۳۹) المرقاۃ ۴/۱۲۱۔

اول کے لیے استعمال ہوتا ہے ، آخر کے لیے استعمال نہیں ہوتا کیونکہ ثانی مرور میں اول کا تابع ہوتا ہے ، ایک دفعہ جب نوبت پوری ہوجائے تو دوبارہ استیناف مرور اول سے ہوتا ہے ، چنانچہ مسلم کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں (۴۰) ۔

مسلم کی روایت میں ہے : "کُلَّمَا مَضَتْ عَلَیْهِ أُخْرَاهَا رُدَّتْ عَلَیْهِ أُولَاهَا" (۴۱) ۔

"یعنی جب آخری جانور اس پر گذر جائے تو پہلا والا اس پر لوٹایا جائے گا" ۔

بعض حضرات نے تطبیق اس طرح دی ہے کہ چونکہ اول اور آخر ہونا اضافی شئی ہے ، اس لیے روایات میں تضاد نہیں ہے ، پہلی روایت میں اولیت کا اعتبار سائق کی طرف سے کیا گیا ہے اور آخری حصہ کو جو سائق کے قریب ہے اول قرار دیا ہے ، جب کہ دوسری روایت میں اولیت کا اعتبار سائق کی طرف سے نہیں کیا گیا بلکہ اُخری اس کو کہا گیا ہے جو سائق کے قریب ہے اور سب سے آگے والے کو جو اُخری کے بالمقابل ہے اولی کہا گیا ہے (۴۲) ۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ (۴۳) نے کتاب میں مذکورہ روایت کی توجیہ یوں فرمائی ہے کہ اصل مقصود روایت سے مرور کا تتابع اور استمرار ثابت کرنا ہے کہ جب طائفہ اولی گذر گیا اور طائفہ اُخری بھی گذر کر اپنی انتہاء تک پہنچ گیا، اب دوبارہ مرور اخری سے شروع ہوا، گویا کہ اس طرح تسلسل کے ساتھ پہلے حصہ سے مرور شروع ہوکر آخری پر ختم ہوگا اور پھر آخری حصہ سے شروع ہوکر پہلے پر ختم ہوگا وَہَلُمَّ جَرًّا، تو اس صورت میں اصل مقصود تتابع اور استمرار دونوں حاصل ہونگے ، کیونکہ بغیر وقفہ کے مرور دوبارہ شروع ہوا اور چونکہ دوبارہ اُخری سے شروع ہوا ہے اگرچہ اُخری کے بعد اُولی کو بھی لوٹایا جائے گا، لیکن اعتبار ابتداء کا ہوتا ہے ، اس لیے "رُدَّ عَلَیْهِ أُخْرَاهَا" فرمایا گیا جس طرح ابتدائی مرور میں اُولی کے ساتھ اُخری بھی شامل تھا، لیکن اولیت کی وجہ سے صرف "کُلَّمَا مَرَّ عَلَیْهِ أُولٰهَا" فرمایا گیا۔

لَیْسَ فِیهَا عَقْصَاءُ وَلَا جَلْحَاءُ وَلَا عَضْبَاءُ

"عقصاء مُلْتَوِیَةُ الْقَرْنَیْنِ" وہ جانور جس کے سینگ مڑے ہوئے ہوں "جَلْحَاءُ الَّتِی لَا قَرْنَ لَهَا" جس کے بالکل سینگ نہ ہوں ۔

---

(۴۰) التعلیق الصبیح ۲/۲۷۹ ۔

(۴۱) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۳۱۹ باب اثم مانع الزکوۃ ۔

(۴۲) المرقاۃ: ۴/۱۲۱ ۔

(۴۳) الطیبی ۴/۱۰۰۹ ۔

"العضباء المُنكَسِرةُ القَرنِ" جس کے سینگ ٹوٹے ہوئے ہوں (۴۴)۔
تینوں قسموں کی نفی کا مطلب یہ ہے کہ ان سب کے سروں پر سینگ ہوگئے اور سالم ہوگئے تاکہ ان کے ذریعے سے خوب تکلیف دے سکیں۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بن أبِي أَوْفَى قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَتَاهُ قَوْمٌ بِصَدَقَتِهِمْ قَالَ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ فُلَانٍ فَأَتَاهُ أَبِي بِصَدَقَتِهِ فَقَالَ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۴۵)۔

"جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کوئی اپنی زکوۃ لے کر آتا تاکہ آپ مستحقین میں تقسیم فرما دیں، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے یااللہ فلاں شخص کے خاندان پر رحمت نازل فرما، چنانچہ جب میرے والد صاحب آپ کی خدمت اقدس میں اپنی زکوۃ لے کر آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللّٰھمّ صلّ علیٰ آلِ أبی أوفیٰ"۔

صلوۃ اور دعاء بلفظ الصلواۃ کا حکم

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صیغہ صلوۃ بطور تعظیم و تکریم کے استعمال ہوتا ہے اور یہاں مراد صلوۃ سے ترحم، تعطف اور ترحیب ہے۔

علماء کرام نے فرمایا ہے کہ دعاء بلفظ الصلوۃ سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی اور کے لیے درست نہیں ہے اور یہ قرآن کریم کی اس آیت سے ماخوذ ہے۔

"خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ" (۴٦)۔

البتہ دوسرے حکام اخذ صدقہ کے وقت مضمون صلوۃ اور معنی صلوۃ سے دعا کریں گے نہ کہ لفظ صلوۃ سے (۴۷)۔

---

(۴۴) التعلیق الصبیح ۲/۲۸۰۔

(۴۵) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ ۱/۲۰۳ فی باب صلاۃ الامام و دعائہ لصاحب الصدقۃ و اخرجہ مسلم فی صحیحہ ۱/۳۴۵ فی باب الدعاء لمن اتی بصدقتہ۔

(۴٦) سورۃ التوبۃ: آیت ۱۰۳ لیس المراد من الصدقۃ الصدقۃ المفروضۃ کذا فی روح المعانی المجلد ٦۔ الجزء ۱۱، سورۃ التوبۃ۔

(۴۷) التعلیق الصبیح ۲/۲۸۳۔

علامہ نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں اس کی تحقیق یوں فرمائی ہے کہ صلوۃ علی غیر الانبیاء کے بارے میں اختلاف ہے :

بعض علماء کے نزدیک یہ بلا کراہت جائز ہے حدیث مذکور کی وجہ سے ۔

لیکن جمہورؒ کا قول یہ ہے کہ صلاۃ علی غیر الأنبیاء اصلاً جائز نہیں، البتہ تبعاً جائز ہے ، چنانچہ "اللّٰھم صلِ علیٰ محمّدٍ وعلیٰ آلِ محمّد"۔ میں آل محمد کے لیے تبعا صلوۃ کا استعمال ہوا ہے ، اصلاً اس لیے جائز نہیں کہ سلف کی اصطلاح میں لفظ صلوۃ مخصوص ہے حضرات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ، جیسا کہ "عزوجل" کا لفظ اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص ہے ، اسی وجہ سے محمد عزوجل یا ابوبکر صلی اللہ علیہ وسلم کہنا درست نہیں ہے اگرچہ معنی کے لحاظ سے کوئی فساد نہیں آتا ہے ، لیکن لفظ کے اختصاص کی بناء پر یہ کہنا صحیح نہیں ہے ، پھر لفظ صلوۃ اور سلام میں کوئی فرق نہیں ہے ، چنانچہ علامہ نوویؒ نے شیخ ابو محمد الجوینی شافعیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ صلوۃ اور سلام معنی کے لحاظ سے ایک ہیں آیت کریمہ میں دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا ہے ، لہذا سلام کا بھی وہی حکم ہے جو صلوۃ کا ہے ۔

البتہ یہ کراہت تحریمی نہیں ہے بلکہ تنزیہی ہے ، چونکہ مبتدعین کا شعار بن گیا ہے اس لیے اس کو اختیار نہیں کرنا چاہیے (۴۸) ۔

زکوۃ دینے والے کے لیے دعاء کی حیثیت

اس بارے میں اختلاف ہے کہ زکوۃ دینے والے کے لیے دعاء کرنا سنت ہے یا واجب۔

اہل ظواہر کے نزدیک واجب ہے ، وہ آیت کریمہ میں امر کے صیغے سے استدلال کرتے ہیں ، جمہورؒ یہ فرماتے ہیں کہ ہمارے حق میں استحباب کے لیے ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو زکوۃ وصول کرنے کے لیے بھیجا تھا اور ان کو دعاء کا حکم نہیں دیا اور امت کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ آپ کی دعاء اور صلاۃ امتیوں کے لیے سکینہ اور اطمینان کا سبب ہے ، جبکہ امتیوں کی دعاء کا وہ درجہ نہیں ہے (۱)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۴۸) شرح نووی علی صحیح مسلم ۱/ ۳۴۶ باب الدعاء لمن اتی بالصدقۃ۔

(۱) دیکھیے شرح مسلم للامام النووی: ۱/ ۳۴۶ باب الدعاء لمن اتی بالصدقۃ۔

﴿وعن﴾ أبي هريرة قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر على الصدقة فقيل منع ابن جميل وخالد بن الوليد والعباس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ينقم ابن جميل إلا أنه كان فقيرا فأغناه الله ورسوله وأما خالد فإنكم تظلمون خالدا قد احتبس أدراعه وأعتده في سبيل الله وأما العباس فهي علي ومثلها معها ثم قال يا عمر أما شعرت أن عم الرجل صنو أبيه متفق عليه (۲)۔

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو صدقات جمع کرنے کے لیے بھیجا، کہتے ہیں کہ ابن جمیل، خالد بن ولیدؓ اور عباس نے زکوۃ ادا نہیں کی، اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا اس لیے انکار کررہا ہے کہ وہ فقیر تھا، اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول نے اس کو غنی کردیا، البتہ خالدؓ پر تم لوگ ظلم کررہے ہو، انھوں نے تو اپنی زرہیں اور تمام اسباب اللہ تعالیٰ کے راستہ میں رکھ چھوڑا ہے، رہے عباسؓ ان پر جتنی زکوۃ ہے بلکہ اس سے بھی دگنی میرے ذمہ ہے، پھر فرمایا اے عمرؓ تمہیں معلوم نہیں کہ چچا باپ کے درجہ میں ہوتا ہے" ۔

ابن جمیل منافق تھا اور فقیر تھا اس نے بار بار حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ دعاء کریں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کثرت مال سے اور ثروت سے ڈرایا، لیکن اس نے اصرار کیا اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعاء کی اور وہ مالدار ہوگیا، حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں فرمایا ہے: "لم اقف على اسمه في كتب الحديث" بعض نے کہا ہے اس کا نام عبداللہ تھا اور بعض نے کہا ہے کہ حمید تھا آگے حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ابتداءً ابن جمیل منافق تھا اس لیے زکوۃ سے اس نے انکار کیا بعد میں اس نے توبہ کی۔ (*)

چنانچہ قاضی حسینؒ نے فرمایا ہے کہ: "وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ" والی آیت (۳) اس کے بارے میں نازل ہوئی ہے، بہرحال جنھوں نے ان کو منافق کہا ہے جیسا کہ صاحب مرقاۃ نے فرمایا: "المشهور أنه كان منافقا" یہ ابتداء کے اعتبار سے ہے ورنہ بعد میں اس نے توبہ کی تھی۔

---

(۲) الحديث متفق عليه اخرجه البخاري في صحيحه ۱/۱۹۸ في باب قول الله وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله واخرجه مسلم في صحيحه ۱/۳۱۶ في اوائل كتاب الزكوة ۔ قال ميرك واللفظ لمسلم كذا في المرقاة ۴/۱۲۷ تحت هذا الحديث ۔ ۱۲۔

(*) فتح الباري: ۳/۳۳۳ كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى "وفي الرقاب..." ۔ (۳) سورة التوبة پ ۱۰ آیت ۷۵۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: "ماینقِمُ ابنُ جَمیل" میں ابن جمیل پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے غضب کا اظہار ہے اور آخری دو فقروں میں "اَمّا خالد" اور "اَمّا العباس" میں اظہار غضب ہے زکوٰۃ وصول کرنے والے پر، پہلے جملے کا مطلب یہ ہے کہ ابن جمیل اسلام کی کسی نعمت کا انکار نہیں کرتا مگر اس وجہ سے کہ اللہ تعالی اور اللہ کے رسول نے اس کو صاحب ثروت بنایا۔ علم معانی کی اصطلاح میں اس کو "تاکید الذم بمایشبہ المدح" کہتے ہیں یعنی جو چیز سبب شکر تھی اس نے اس کو سبب ناشکری بنایا، اس وجہ سے انتہائی مذمت کا مستحق ٹھیرا، اس کی مثال ابن الرقیات کا یہ شعر ہے جس میں تاکید المدح بمایشبہ الذم ہے۔

مانقَمُوا من بني اُميّة الاّ
اَنّهم يحلِمون إذا غضِبُوا . (۴)

"انھوں نے بنی امیہ کی عیب چینی صرف اس لیے کی کہ وہ غصہ کے موقع پر حملہ سے چوکتے نہیں"

واَمّا خالد فإنّكم تظلمون خالداً قد احتبَسَ اَدراعَه واَعتُدَه في سبيل الله

مطلب یہ ہے کہ حضرت خالد بن الولیدؓ پر زکوۃ واجب نہیں ہے، کیونکہ انھوں نے تمام مال فی سبیل اللہ وقف کیا ہے، لہذا تمہارا ان سے زکوۃ کا مطالبہ کرنا ظلم ہے۔ دراصل واقعہ یہ ہے کہ ساعیِ زکوۃ نے حضرت خالدؓ کے پاس آلات حرب اور گھوڑے دیکھ کر یہ سمجھا کہ یہ سب تجارت کے لیے ہے حالانکہ حضرت خالدؓ نے تمام سامان فی سبیل اللہ وقف کردیا تھا اور مال وقف میں زکوۃ نہیں ہوتی، اس بناء پر زکوۃ کے مطالبے کو ظلم سے تعبیر کیا گیا (۵)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ: "تظلمون خالداً" "وَضعُ المُظهَرِ موضعَ المضمَر" کے قبیل سے ہے، یعنی "اَمّا خالدٌ فتظلِمُونه" نہیں فرمایا بلکہ اسم ظاہر ذکر کیا اظہار علت کے طور پر چونکہ خالدؓ متضمن ہے شجاعت کو جس طرح حاتم متضمن ہے جود کو، اور شجاعت اور بخل دونوں جمع نہیں ہوسکتے، تو جب خالدؓ نے تبرعاً تمام مال وقف کردیا ہے، پھر وہ زکوۃ جو فرائض موکدۃ میں سے ہے کیسے چھوڑ سکتے ہیں، "فمِثله لا یتّهم بمنعِ الزکوٰة فإنّ الشّجاعةَ والبخلَ لایجتمِعان في نفسٍ حُرّةٍ" (٦)۔

---

(۴) الطیبی ۱۵/۴۔

(۵) التعلیق الصبیح ۲/۲۸۳۔

(٦) الطیبی ۲۱۵/۴۔

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ منقولات کا وقف کرنا جائز ہے، جس طرح کہ حضرت خالدؓ نے آلات حرب کو وقف کیا تھا، یہی قول امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے؛ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ مال وقف اگر واقف کے ہاتھ میں رہے تو تب بھی وقف صحیح ہے (۷)۔

وَأَمَّا العَبَّاس فَهِيَ عَلَيَّ وَمِثْلُهَا مَعَهَا

حضرت عباسؓ کے متعلق بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے دو سال کی زکوۃ پیشگی اداء کردی تھی۔

چنانچہ سنن دار قطنی میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت موسی بن طلحہؓ کے طریق سے روایت مذکور ہے۔

ابن عباسؓ کی روایت ہے: "إِنَّ العَبَّاسَ قَدْ أَسْلَفَنَا زَكَاةَ مَالِهِ العَامَ وَالعَامَ المُقْبِلَ" حضرت ابن طلحہؓ کی روایت ہے: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّا قَدِ احْتَجْنَا فَتَعَجَّلْنَا مِنَ العَبَّاسِ صَدَقَةَ مَالِهِ سَنَتَيْنِ" (۸)

حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے ایک تو اس سال کی زکوۃ جس کی عامل نے شکایت کی اور ایک آنے والے سال کی زکوۃ اداء کردی تھی۔ تو اس صورت میں "فہی" سے اشارہ ہوگا اسی سال کی زکوۃ کی طرف اور "ومثلها معها" سے اشارہ ہوگا آئندہ سال کی زکوۃ کی طرف (۹)۔ اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عباسؓ نے پیشگی زکوۃ اداء نہیں کی تھی وہ مقروض اور تنگ دست تھے اس لیے اپنے ذاتی حالات کی وجہ سے انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تاخیر کی اجازت لی تھی اور دو سال کی مہلت طلب کی تھی، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سال کی زکوۃ ان سے مؤخر کردی اور ان کی طرف سے ضمانت اور کفالت خود فرمائی۔

اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو "جامع الأصول" میں ہے: "أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْجَبَهَا عَلَيْهِ وَضَمِنَهُ إِيَّاهَا وَلَمْ يَقْبِضْهَا وَكَانَتْ دَيْنًا عَلَى العَبَّاسِ لِأَنَّهُ رَأَى بِهِ حَاجَةً" اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام کے لیے جائز ہے کہ کسی کی تنگی دیکھ کر مصلحت کی بنا پر اسے مہلت دے دے (۱۰)۔

---

(۷) المرقاۃ ۴/۱۲۷۔

(۸) معارف السنن ۵/۳۱۶۔ الی۔ ۳۱۷۔ باب ما جاء فی تعجیل الزکاۃ۔ والحدیثان اخرجهما الدارقطنی فی سننه: ۲/۱۲۴ باب تعجیل الصدقة قبل الحول۔

(۹) شرح الطیبی: ۴/۱۳۔

(۱۰) المرقاۃ ۴/۱۲۷۔

تعجیلِ زکوۃ قبل حولانِ الحول کا حکم

پہلی تاویل کے پیش نظر اختلاف اس میں ہوا ہے کہ تعجیل زکوۃ قبل الحول جائز ہے یا نہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ:

نصاب کی تکمیل سے پہلے اگر زکوۃ اداء کردے تو بالاتفاق وہ صدقہ نافلہ شمار ہوگی اور زکوۃ واجبہ سے ذمہ بری نہیں ہوگا۔

نصاب کی تکمیل کے بعد حولان حول سے پہلے ادائیگی امام اعظم، امام شافعی، احمد وغیرھم رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک درست ہے، جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک مکروہ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک ناجائز ہے، بعض حضرات نے امام مالکؒ کا قول اصح بھی عدم جواز نقل کیا ہے (۱۱)۔

ان حضرات نے حولانِ حول کو نماز کے وقت پر قیاس کیا ہے کہ قبل دخولِ الوقت نماز درست نہیں اسی طرح قبل حولانِ الحول زکوۃ کا حال ہوگا، چنانچہ حضرت حسن بصریؒ سے بھی یہی مروی ہے: "مَنْ زَکّٰی قبل الوقتِ أعادَ کالصلوۃ" (۱۲)

جمہورؒ کی دلیل اول تو یہی حدیث ہے جس کی تشریح کی گئی کہ حضرت عباسؓ سے دو سال کی زکوۃ پیشگی وصول کی گئی۔

اسی طرح جامع ترمذی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے: عن عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عنه "أنّ العبّاسَ سَأَلَ رسُولَ اللّٰهِ صلّى اللّٰهُ عَلَيه وسلَّم فی تعجِیلِ صَدَقتِهٖ قبلَ أن تَحِلَّ فرَخّصَ لهٗ فی ذلِکَ" (۱۳)۔

حلولِ وقت سے پہلے زکوۃ دینے کی اجازت مرحمت فرمائی، جس سے معلوم ہوا کہ زکوۃ کا سببِ وجوب نصاب اگر موجود ہو تو حولان سے پہلے جو کہ شرط اداء ہے زکوۃ کی ادائیگی صحیح ہے اور ان حضرات کا حولان حول کو وقتِ صلوۃ پر قیاس کرنا درست نہیں، چونکہ وقت نماز کے لیے سبب وجوب ہے، اس لیے وقت سے پہلے نماز کی ادائیگی صحیح نہیں برخلاف حولانِ حول کے کہ وہ شرط اداء ہے سببِ وجوب نہیں، چنانچہ یہاں بھی اگر نصاب موجود نہ ہو اور زکوۃ دیدی جائے تو زکوۃ ادا نہ ہوگی چونکہ سببِ وجوب نصاب ہے اور وہ موجود نہیں، لہٰذا حولانِ حول کو وقت صلوۃ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

---

(۱۱) معارف السنن ۵/۳۱۶ باب ماجاء فی تعجیل الزکاۃ۔

(۱۲) عمدۃ القاری ج ۹ ص ۴۷ باب قول اللہ تعالی وفی الرقاب والغارمین۔

(۱۳) الحدیث اخرجه الترمذی فی سننه ۱/۱۳۶ فی باب ماجاء فی تعجیل الزکوۃ۔

يا عمرُ أما شعرتَ أنّ عمَّ الرجلِ صنوُ أبيه

صِنو حقیقت میں کھجور کے اس درخت کو کہتے ہیں جو دوسرے درخت کے برابر میں نکل آتا ہے، یعنی جڑ دونوں کی ایک ہوتی ہے دو یا تین پر صنوان کا اطلاق ہوتا ہے اور ایک پر صنو کا اطلاق ہوتا ہے، یہاں مراد مثل اور نظیر ہے۔

اور مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کا چچا اس کے باپ کے مانند ہوتا ہے، لہذا حضرت عباس ؓ بھی میرے باپ کے مانند ہیں۔ اس بات سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو متنبہ کرنا مقصود ہے کہ چونکہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ میرے باپ کی جگہ ہیں اس لیے ادب کا تقاضا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے بارے میں ایسی بات نہ سنائی جائے جس میں ان کی عیب جوئی ہو، اس لئے کہ اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف ہوگی، جس سے بچنا لازم اور ضروری ہے (۱۴)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ اسْتَعْمَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلاً مِنَ الأَزْدِ يُقَالُ لَهُ ابْنُ اللُّتْبِيَّةِ عَلَى الصَّدَقَةِ فَلَمَّا قَدِمَ قَالَ هٰذَا لَكُمْ وَهٰذَا أُهْدِيَ لِي فَخَطَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَسْتَعْمِلُ رِجَالاً مِنْكُمْ عَلَى أُمُورٍ مِمَّا وَلَّانِيَ اللهُ فَيَأْتِي أَحَدُهُمْ فَيَقُولُ هٰذَا لَكُمْ وَهٰذِهِ هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي فَهَلَّا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ أَوْ بَيْتِ أُمِّهِ فَيَنْظُرَ أَيُهْدَى لَهُ أَمْ لَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْهُ شَيْئًا إِلَّا جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُهُ عَلَى رَقَبَتِهِ إِنْ كَانَ بَعِيرًا لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرًا لَهُ خُوَارٌ أَوْ شَاةً تَيْعَرُ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْنَا عُفْرَةَ إِبْطَيْهِ ثُمَّ قَالَ اللّٰهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ اللّٰهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ قَالَ الْخَطَّابِيُّ وَفِي قَوْلِهِ هَلَّا جَلَسَ فِي بَيْتِ أُمِّهِ أَوْ أَبِيهِ فَيَنْظُرَ أَيُهْدَى إِلَيْهِ أَمْ لَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ كُلَّ أَمْرٍ يُتَذَرَّعُ بِهِ إِلَى مَحْظُورٍ فَهُوَ مَحْظُورٌ وَكُلُّ دَخِيلٍ فِي الْعُقُودِ يُنْظَرُ هَلْ يَكُونُ حُكْمُهُ عِنْدَ الْإِنْفِرَادِ كَحُكْمِهِ عِنْدَ الْإِقْتِرَانِ أَمْ لَا هٰكَذَا فِي شَرْحِ

(۱۴) التعلیق الصبیح ۲/۲۸۵ وکذا فی اشعة اللمعات ۲/۶۔

اَلسنۃ (۱۵) ۔

"حضرت ابو حمید ساعدیؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ ازد کے ایک شخص کو جس کا نام ابن لتبیہ تھا زکوۃ وصول کرنے پر مقرر فرمایا، چنانچہ وہ شخص (زکوۃ وصول کرکے) واپس آیا تو کہنے لگا کہ اتنا مال تو تمھارا ہے اور یہ اتنا مال تحفہ کے طور پر مجھے دیا گیا ہے، (جب) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے (یہ سنا تو آپ نے) لوگوں کے سامنے خطبہ ارشاد فرمایا، جس میں پہلے تو آپ نے خدا کی حمد و ثنا بیان کی اور اس کے بعد فرمایا کہ بعدازاں میں تم میں سے چند آدمیوں کو اُن امور کے لیے مقرر کرتا ہوں جن کے لیے خدا تعالی نے مجھے حکم بتایا ہے، چنانچہ تم میں سے ایک شخص آتا ہے تو کہتا ہے کہ یہ تمھارے لیے ہے اور یہ مال مجھے تحفہ میں دیا گیا ہے، وہ شخص اپنے باپ یا اپنی ماں کے گھر کیوں نہیں بیٹھا رہا تب وہ دیکھتا کہ اس کے پاس تحفہ بھیجا جاتا ہے یا نہیں؟ قسم ہے اس ذات پاک کی جس کے قبضہ و قدرت میں میری جان ہے (یاد رکھو) تم میں سے جو شخص کوئی چیز لے گا اسے وہ قیامت کے دن اپنی گردن پر اٹھائے ہوئے لائے گا، اگر وہ اونٹ ہوگا تو اس کی آواز ہوگی، اگر وہ بیل ہوگا تو اس کی آواز ہوگی، اور اگر وہ بکری ہوگی تو اس کی آواز ہوگی، اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں دست مبارک (اتنے اونچے) اٹھائے کہ ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک بغلوں کی سفیدی دیکھی، پھر فرمایا: اے پروردگار !تونے جو کچھ فرمایا تھا) میں نے لوگوں تک پہنچا دیا، اے پروردگار میں نے لوگوں تک پہنچادیا" ۔

"رُغَاء" اونٹ کی آواز اور "خُوار" گانے کی آواز کو کہتے ہیں اور بکری کے بارے میں فرمایا: "شاۃٌ تَیعَرَ" یعنی آواز لگانا بکری کا وصف لازم ہے اس لیے وہ چیختی رہے گی تاکہ خوب رسوائی کا سبب ہو۔

تینوں صورتوں میں مطلب یہ ہے کہ جو بھی چیز دنیا میں بغیر استحقاق کے لے گا، وہی چیز قیامت کے دن اس کی گردن پر سوار ہوگی جس سے اس کی رسوائی ہوجائے گی۔

"عفْرَۃ ابطیۃ" سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک بغلوں کی سفیدی ہے ۔

"یتدرّع بہ" جس چیز کو وسیلہ بنایا جائے گا "یتوسّل بہ" کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے ۔

اس آدمی کا نام عبداللہ ہے لتبیّۃ ان کی والدہ کا نام ہے جو منسوب ہے قبیلہ لتب "بضم اللاّم و فتح التاء" کی طرف یہ آدمی اپنی والدہ کی طرف نسبت سے مشہور تھے (۱۶)۔

---

(۱۵) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/ ۳۵۳ کتاب الھبۃ باب من لم یقبل الھدیۃ لعلۃ، ومسلم فی صحیحہ: ۲/ ۱۲۶۳ باب تحریم ھدایا العمال۔

(۱۶) الطیبی: ۴/ ۱۶۔

قال الخطابیؒ وفی قولہ "ھلاّ جلس فی بیت اُمّہٖ اُو اَبیہ"

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے دو ضابطے مستنبط فرمائے ہیں:

پہلا قاعدہ اور شرعی اصول یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر کسی حرام چیز کے حصول کی خاطر کسی مباح اور جائز چیز کو وسیلہ اور ذریعہ بنایا جائے گا تو وہ مباح اور جائز چیز بھی ایک حرام مقصد کا وسیلہ بننے کی وجہ سے حرام ہوجائے گی، جیسے یہاں پر ہدیہ وصول کرنا فی نفسہ تو جائز ہے، لیکن ایسے موقعوں پر اپنے رشتہ داروں اور دوستوں کے علاوہ غیر واقف لوگوں سے ہدیہ وصول کرنا ذریعہ بن سکتا ہے فرائض منصبی میں کوتاہی کا، اس لیے ممنوع ہوا۔

دوسرا قاعدہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ ایک عقد دوسرے کے ساتھ ملا کر کیا جارہا ہے، تو اس کے جواز یا عدم جواز کو معلوم کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ دیکھا جائے کہ وہ عقد اگر اکیلا کیا جائے تو اس صورت میں بھی اس کی وہی حیثیت باقی رہتی ہے جو حالت اقتران میں تھی یعنی جائز ہونا، یا بدل جاتی ہے، اگر وہی حیثیت رہتی ہے تو عقد جائز ہے، ورنہ ناجائز ہے (۱۷)۔

مثال کے طور پر ایک شخص دوسرے سے قرض لیتا ہے اور قرض دینے والا اس پر سود وصول کرنا چاہتا ہے، لیکن حیلہ یہ کرتا ہے کہ قرض دیتے وقت شرط لگاتا ہے کہ تم مجھ سے مثلاً بیس روپے قیمت کی کوئی چیز سو روپے میں خریدو، اب ایک عقد دوسرے میں دخیل ہوگیا، یہ حالت اقتران ہے، اس کے جواز یا عدم جواز کا فیصلہ کرنے کے لیے دیکھا جائے گا کہ حالت انفراد میں بھی اس عقد کی یہی حالت رہتی ہے یا نہیں؟ اگر یہی حالت نہیں رہتی تو عقد ناجائز ہوگا۔

مثلاً مدیون جو چیز سو روپے کی خرید رہا ہے اگر اس کو قرض کی ضرورت نہ ہوتی تب بھی وہ اس چیز کو سو روپے میں خریدنے کے لیے تیار ہوجاتا یا نہیں؟ اگر ایسی صورت میں مدیون سو روپے میں لینے کے لیے تیار نہ ہوتا ہو، بلکہ اس کی قیمت اصلیہ بیس روپے ہی ادا کرنے پر راضی ہوتا ہو، تو یہ عقد ناجائز ہوگا کیونکہ حالت انفراد میں عقد کی وہ حالت نہ رہی جو حالت اقتران میں تھی۔

حدیث میں بھی ہدیہ کی وصولی پر انکار فرمانے کی وجہ یہی ارشاد فرمائی گئی ہے کہ یہ ہدیہ اس خاص منصب کی وجہ سے ملا ہے، اگر یہ نہ ہوتا تو یہ ہدیہ نہ ملتا، گویا ہدیہ کا قبول کرنا اور عامل ہونا یہ دو چیزیں

---

(۱۷) دیکھیے معالم السنن لابی سلیمان الخطابی: ۲۰۲/۳ باب فی ھدایا العمال۔

مقترن ہوگئی ہیں، حدیث کے مطابق دیکھا جائے گا کہ اگر اس ہدیہ کی حیثیت حالت انفراد میں بھی یہی رہتی ہے، یعنی ہدیہ دینے والے کے ساتھ پہلے سے اتنی جان پہچان ہے کہ اگر یہ منصب نہ ہوتا تب بھی وہ ہدیہ دیتا تو یہ ہدیہ قبول کرنا جائز ہے اور اگر حالت انفراد میں اس کی حیثیت بدل جاتی ہے یعنی اس منصب پر نہ ہونے کی صورت میں اس ہدیہ کی توقع نہیں تھی تو قبول کرنا جائز نہیں ہے۔

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث سے جو یہ دو قاعدے مستنبط کیے ہیں، ان میں سے پہلا قاعدہ تو بلا اختلاف سب کے ہاں قابل قبول ہے، اس لیے کہ تمام ائمہ کے مسلک میں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وسائل و ذرائع چونکہ مقاصد ہی کے حکم میں ہوتے ہیں اس لیے نیکی کا وسیلہ بھی نیکی ہی ہوگا اور برائی کا وسیلہ برائی ہوگا۔

لیکن دوسرا قاعدہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے ہاں تو قابل قبول ہے کیونکہ وہ ہر اس حیلہ کو ناجائز قرار دیتے ہیں جس کے ذریعہ سے ربا وغیرہ کی حرمت سے بچ جائے، مگر حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس دوسرے قاعدے کو نہیں مانتے، کیونکہ ان حضرات کے ہاں حیلہ مباح ہے، چنانچہ ان حضرات کے نزدیک وہ معاملہ جو دوسرے معاملہ کو ربا سے نکال دے وہ جائز ہے، جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود خیبر کے عامل کو تعلیم فرمائی، جو دو صاع ردی کھجور کے مقابلہ میں ایک صاع جید کھجور لیتے تھے اور اس طرح ربا لازم آتا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا سے بچنے کے لیے ان سے فرمایا کہ پہلے ردی کھجور دراہم کے عوض بیچ دیں اور پھر ان دراہم سے جید کھجور خرید لیں، اس طرح سے ربا سے بچ جائیں گے (۱۸) تاہم اتنی بات ملحوظ رہے کہ اگرچہ امام صاحبؒ اس قاعدے کے قائل نہیں ہیں، لیکن دوسرے قاعدے کی مثال میں جو صورت ذکر کی گئی ہے وہ امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے، دوسرے شرعی قاعدے کی وجہ سے، کیونکہ یہاں قرض پر نفع حاصل کیا گیا اور وہ یہ کہ بیس روپے کی چیز سو روپے کے مقابلے میں بیچ دی، جبکہ قرض پر نفع اٹھانا ربوا ہے، چنانچہ حضرت علیؓ کی مرفوع روایت ہے (۱۸*) ۔ چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک حیلہ کے بعض صورتیں درست ہیں اس مناسبت یہ کہا گیا کہ خطابیؒ کے دوسرے قاعدے کے وہ قائل نہیں ہیں۔

(۱۸) دیکھیے المرقاۃ: ۱۲۹/۴۔

(۱۸*) "کل قرض جر منفعۃ فھو ربو" اعلاء السنن ۱۴/ ۴۹۸ باب کل قرض جر منفعۃ۔

زکوۃ نہ دینے کی وجہ سے اغنیاء کو تنبیہ

الفصل الثانی

﴿عن﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ هٰذِهِ الْآيَةُ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ كَبُرَ ذٰلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ عُمَرُ أَنَا أُفَرِّجُ عَنْكُمْ فَانْطَلَقَ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللّٰهِ إِنَّهُ كَبُرَ عَلَى أَصْحَابِكَ هٰذِهِ الْآيَةُ فَقَالَ إِنَّ اللّٰهَ لَمْ يَفْرِضِ الزَّكَاةَ إِلَّا لِيُطَيِّبَ مَا بَقِيَ مِنْ أَمْوَالِكُمْ وَإِنَّمَا فَرَضَ الْمَوَارِيثَ وَذَكَرَ كَلِمَةً لِتَكُونَ لِمَنْ بَعْدَكُمْ فَقَالَ فَكَبَّرَ عُمَرُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَلَا أُخْبِرُكَ بِخَيْرِ مَا يَكْنِزُ الْمَرْءُ الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ إِذَا نَظَرَ إِلَيْهَا سَرَّتْهُ وَإِذَا أَمَرَهَا أَطَاعَتْهُ وَإِذَا غَابَ عَنْهَا حَفِظَتْهُ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۱۹)۔

"حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب "وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ" والی آیت نازل ہوئی اور مسلمانوں پر شاق ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں تمھاری مشکل حل کرتا ہوں، چنانچہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جاکر عرض کیا کہ یہ آیت آپ کے اصحاب پر کافی گراں ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالی نے زکوۃ اس لیے فرض کی ہے کہ تمھارا باقی ماندہ مال پاک ہوجائے اور میراث اس لیے ضروری قرار دی کہ تمھارے بعد والے کے لیے ہو حضرت عمرؓ نے خوشی سے تکبیر کہی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمھیں جمع کرنے کی) بہترین چیز بتاؤں؟ نیک عورت جب شوہر اس کی طرف دیکھے تو وہ اس کو خوش کرے، حکم دے تو اطاعت کرے اور غائب ہو تو وہ اپنی آبرو اور شوہر کے مال و اسباب کی حفاظت کرے"۔

صحابہ کرامؓ اولاً اس آیت کا مطلب یہ سمجھے تھے کہ ضرورت سے زائد مال جمع کرنا مطلقاً مذموم ہے اور شریعت کی نظر میں بڑا سخت جرم ہے، جس کے بارے میں یہ آیت آگاہ کررہی ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے حضرات صحابہؓ کی کیفیت دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت فرمادی کہ ضرورت سے زائد مال جمع کرنا مطلقاً مذموم نہیں ہے، بلکہ مذموم اس وقت ہے جب کہ

(۱۹) الحدیث اخرجہ ابوداؤد فی سننہ: ۱/ ۲۳۴ کتاب الزکوۃ باب حقوق المال۔

اس کے حقوق ادا نہ کیے جائیں۔

اگر مطلقاً مال جمع کرنا مذموم ہوتا تو اللہ تعالیٰ نہ زکوۃ کو فرض قرار دیتا اور نہ میراث فرض قرار پاتی۔ زکوۃ اور میراث کا فرض ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ جائز طریقوں سے مال جمع کرنا بُرا نہیں ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اس مال کا حق (یعنی زکوۃ و صدقہ) اداء ہوتا رہنا چاہیے (۲۰)۔

وإنما فرض المواريث وذكر كلمة لتكون لمن بعدكم فقال فكبر عمر

"ای لتکون طیبۃ لمن بعدکم" یہ تعلیل ہے فرض المواریث کے لیے، یعنی میراث کے احکام اس لیے فرض کیے گئے ہیں کہ یہ مال تمہارے ورثہ کے لیے جائز اور پاکیزہ مال ہو خواہ ان کے پاس پہلے سے ضرورت کی بقدر مال موجود ہو یا نہ ہو درمیان میں "وذکر کلمۃ" جملہ معترضہ ہے اور راوی کا کلام ہے، یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر ایک اور بات بھی بیان فرمائی جو انہیں یاد نہیں رہی۔

تمام اذکار میں سے تکبیر کو خاص کیا گیا ہے اس بات پر دلالت کرنے کے لیے کہ جس طرح آیت کا نزول وضاحت سے پہلے صحابہ کرامؓ پر بہت گراں اور امر عظیم تھا، ظاہر ہے کہ مال جمع کرنے پر وعید کا ذکر گراں اور بھاری ہوا تھا۔

اسی طرح یہ وضاحت اُن کے لیے بشارت عظمیٰ اور باعث مسرت بن گئی تو اس کی عظمت اور فخامت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے تکبیر کو خاص کیا گیا (۲۱)۔

وضاحت کا خلاصہ یہ ہے کہ "کنز" سے مراد مطلقاً مال کا جمع کرنا نہیں، بلکہ کنز سے مراد ایسا مال جمع کرنا ہے جس سے حقوق واجبہ زکوۃ وغیرہ نہ ادا کی جائے، چونکہ حقوق واجبہ زکوۃ وغیرہ ادا کرنے کے بعد مال کے جمع ہونے پر وعید نہیں۔

چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا" الآیۃ (۲۲)۔ اور تطہیر کے معنی یہ ہیں کہ جس نے زکوۃ ادا کی اس کے جمع شدہ مال میں اس پر کوئی گناہ نہیں، یہ زکوۃ کی ادائیگی اس کو رذیلہ بخل سے پاک کریگی اور وہ ان لوگوں سے نہیں ہوگا جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ"۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۲۰) الطیبی: ۱۸/۴۔

(۲۱) الطیبی: ۱۹/۴۔

(۲۲) سورۃ التوبۃ/۱۰۳۔

﴿وعن﴾ جَابِرِ بنِ عَتِيكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَيَأْتِيكُمْ رُكَيبٌ مُبَغَّضُونَ فَإِذَا جَاؤُكُمْ فَرَحِّبُوا بِهِمْ وَخَلُّوا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَايَبْتَغُونَ فَإِنْ عَدَلُوافَلِأَنْفُسِهِمْ وَإِنْ ظَلَمُوا فَعَلَيْهِمْ وَأَرْضُوهُمْ فَإِنَّ تَمَامَ زَكَاتِكُمْ رِضَاهُمْ وَلْيَدْعُوا لَكُمْ رَوَاهُ أَبُودَاوُدَ (۲۳)۔

تمہارے پاس کچھ سوار آئیں گے جو مبغوض ہوں گے، یعنی طبعی طور پر لوگ ان سے متنفر ہوں گے۔ کیونکہ وہ ان کا مال لینے آئیں گے، لہذا جب تمہارے پاس وہ سوار آئیں تو تم انہیں خوش آمدید کہو، ان کے اور ان کی طلب کردہ چیز یعنی زکوۃ کے درمیان کوئی چیز حائل و مانع نہ بننے دو، اگر وہ عدل سے کام لیں گے تو ثواب پائیں گے اور اگر ظلم کا معاملہ کریں گے تو ان پر وبال ہوگا تم زکوۃ وصول کرنے والوں کو راضی کرو اور تمہاری طرف سے پوری زکوۃ کی ادائیگی ہی ان کی رضامندی ہے، نیز عامل زکوۃ کو چاہیے کہ وہ تمہارے لیے دعا کرے۔

زکوۃ کی وصولیابی کے آداب

اسلام نے زکوۃ کی وصولیابی کے سلسلے میں عامل اور زکوۃ دینے والے دونوں کو کچھ آداب سکھائے ہیں، چنانچہ جہاں عامل کو زیادتی سے رکنے اور حق و انصاف کے ساتھ زکوۃ وصول کرنے کا حکم دیا گیا ہے، وہیں اصحاب اموال کو اس کی تلقین کی گئی ہے کہ زکوۃ کی ادائیگی میں وسیع القلبی اور وسیع الظرفی کا مظاہرہ کریں اور عامل کو بہر صورت راضی رکھیں، کیونکہ نفسیاتی بات یہ ہے کہ جس شخص کے پاس سے مال جاتا ہے اس کے دل میں کچھ نہ کچھ تنگی ہوتی ہے، اسی لیے زکوۃ وصول کرنے والوں کی طرف سے زکوۃ دینے والوں کے دل میں کچھ اچھے خیالات نہیں ہوتے، لہذا مبغوض کا اطلاق فطرت اور طبیعت کے اعتبار سے ہوا ہے، شریعت کے اعتبار سے نہیں، چونکہ انسان فطرۃً مال سے محبت کرتا ہے اس واسطے جب ساعی اخذ زکوۃ کے لیے آتا ہے تو اس کو طبعاً کراہت ہوتی ہے اگرچہ فی نفسہ عامل میں نہ سوء خلق ہو اور نہ بدمعاملگی۔ یہ تاویل اس لیے کی گئی کہ خود آنے والی حدیث میں موجود ہے: "جاءَ ناسٌ يعنى مِنَ الأعرابِ إلىٰ رسولِ اللهِ صَلّى اللهُ عليه وسلمَ فقالوا إنَّ ناساً مِنَ المُصدِّقين يأتونا فيظلمونا"۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے عاملین کو ظالم کہا گیا ہے، حالانکہ یہ بات ظاہر ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی ظالم کو عامل نہیں بنایا تھا، لہذا ظلم کا اطلاق اسی طبعی تقاضے کی بنا پر کیا گیا ہے۔

(۲۳) الحديث اخرجه ابوداؤد في سننه: ۱/۲۲۴ باب رضا المتصدق۔

اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دیہاتیوں سے فرمایا کہ اپنے مال سے نفسیاتی اور طبعی طور پر محبت ہونے کی وجہ سے اگرچہ تم یہی سمجھو کہ زکوۃ وصول کرنے والے ہمارے ساتھ ظلم کا معاملہ کر رہے ہیں مگر تم اس صورت میں بھی انہیں راضی اور خوش کرنے کی کوشش کرو (۲۴)۔

"رُکَیْب" رکب کی تصغیر ہے مراد سُعاۃ اور عُمّال زکوۃ ہیں۔

"مُبَغَّضُون" بفتح الباء و تشدید الغین بھی ہوسکتا ہے "المُبَغَّض الذی جَعَل بَغِیضاً فی قلوب النّاس وضِدّہ الحبیبُ" اور "مُبْغَضُون بسکون الباء و تخفیف الغین" بھی ہوسکتا ہے "مِنْ أَبْغَضَ الرجلُ اَحَداً اِذا کرِهَه" (۲۵)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

عاملین اور زکوۃ دینے والوں کو ایک ہدایت

﴿ وعن ﴾ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا جَلَبَ وَلَا جَنَبَ وَلَا تُؤْخَذُ صَدَقَاتُهُمْ إِلَّا فِي دُورِهِمْ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۲۶)۔

زکوۃ وصول کرنے والے اموال زکوۃ کو اپنی قیام گاہ پر لانے کا حکم نہ دیں، اسی طرح زکوۃ ادا کرنے والے اپنے مال مویشی دور لے جاکر نہ بیٹھیں، زکوۃ و صدقات ان کے ٹھکانوں سے ہی وصول کی جائے۔

جَلَب اور جَنَب کی دو صورتیں ہیں ایک صورت زکوۃ میں ہے اور ایک صورت گھوڑ دوڑ کے مقابلے میں، زکوۃ کی صورت یہ ہے کہ بعض ساعی اور عامل اصحاب اموال کے اپنے مقامات سے دور ایک جگہ بیٹھ جاتے ہیں اور مالکوں سے کہتے ہیں کہ اپنے مویشی وغیرہ یہاں لے آؤ یہیں حساب کرکے زکوۃ وصول کرلی جائے گی اس کو جلَب کہتے ہیں، "جلَب" کا لغوی معنی ہے کھینچا، یہاں بھی چونکہ جانوروں کو کھینچ کر لایا جاتا ہے اس لیے اس کو جلَب کہتے ہیں، "جلَب" کے معنی جذب اور جمع کے بھی آتے ہیں۔ بعض اوقات اصحاب اموال ساعیوں کو تنگ کرنے کے لیے یہ حرکت کیا کرتے ہیں کہ جب ان کے آنے کا وقت ہوتا ہے تو اپنا مال لے کر معہود مقام سے دور کہیں اور چلے جاتے ہیں۔ اس کو "جنَب" کہتے ہیں جنب کا لغوی معنی

(۲۴) الطیبی: ۴/۲۰-۲۱۔

(۲۵) التعلیق الصبیح: ۲/۲۸۶۔

(۲۶) الحدیث اخرجہ ابوداؤد فی سننہ: ۱/۲۲۵ باب این تصدق الاموال۔

ہے دور لے جانا، یہاں بھی اموال کو دور لے جایا جاتا ہے (۲۷)۔

جلَب اور جنَب دونوں ناجائز ہیں، دونوں جگہ نفی بمعنی نہی ہے مطلب یہ ہے کہ نہ جلَب کی اجازت ہے نہ جنَب کی، کیونکہ جلب سے مالکوں کو تکلیف ہوتی ہے، لہذا ساعی کو خود ہر ایک کے ڈیرے پر پہنچنا چاہیے۔

اور جنَب سے ساعیوں کو تکلیف ہوتی ہے، لہذا اپنی جگہ سے مال لے کر مالکوں کو کہیں نہیں جانا چاہیے۔

گھوڑ دوڑ کی صورت یہ ہے کہ بعض اوقات گھوڑا ایسا ہوتا ہے جو شور مچائے بغیر زیادہ تیز نہیں چلتا، اس لیے بعض اوقات کوئی فریق اپنے ساتھ ایسا آدمی رکھتا ہے جو شور مچاتا رہتا ہے تاکہ گھوڑا تیز دوڑے، اس کو جلَب کہتے ہیں۔ اس میں ناانصافی کا پہلو پایا جاتا ہے کہ شور مچا کر گھوڑے کو آگے نکلنے کے لیے مجبور کیا جارہا ہے، اس شور کے بغیر اس کے آگے نکلنے کی امید نہیں جب مقابلے میں دوڑنے والے دوسرے گھوڑوں کے لیے یہ انتظام نہیں تو اس کے لیے بھی نہیں ہونا چاہیے۔

مُلّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے ممانعت اس لیے بھی آئی ہے کہ اس میں گھوڑے کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے "لِمَا یترتّبُ علیہ اضرار الفرس" (۲۹)۔

بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک فریق گھڑ دوڑ کے مقابلے میں اپنے ساتھ ایک زائد گھوڑا رکھ لیتا ہے، تاکہ اگر پہلا تھکنے لگے تو دوسرے پر سوار ہوجائے، اس کو جنَب کہتے ہیں (۳۰)۔ اس سے بھی ممانعت ہے، کیونکہ گھڑ دوڑ کا مقابلہ گھوڑے کی قوت کو معلوم کرنے کے لیے ہے اور اس طرح کرنے سے دونوں گھوڑوں کی قوت کا پتہ نہیں چلے گا۔ اس لیے کہ یہاں اصل گھوڑا تبدیل کردیا جاتا ہے تو اگر اس کا مالک دوڑ میں جیت جاتا ہے تو وہ دوسرے گھوڑے کی وجہ سے جیتتا ہے۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں لفظ مشترک ہیں زکوۃ اور گھڑ دوڑ کے مقابلے کے معنی میں لیکن یہاں قرینہ زکوۃ کے معنی پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ "لاتُؤخَذُ صَدَقاتُھم اِلا فی دُوْرِھم" علی سبیل الحصر فرمایا ہے اور اخذ صدقات فی الدُوْر اس بات کو مستلزم ہے کہ نہ ساعی گھروں سے دور جائیں نہ مُزکّی، ورنہ اگر جلَب یا جنَب کی صورت پیش آئی تو اخذ صدقات فی الدُوْر نہیں ہوگا، لہذا زکوۃ کے معنی ہی مراد لینا بہتر

(۲۷) المرقاۃ: ۱۳۲/۴۔ وکذا الطیبی: ۲۱/۴۔

(۲۹) المرقاۃ: ۱۳۲/۴۔

(۳۰) الطیبی: ۲۲/۴۔

ہے (۳۱)۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث کتاب الزکوۃ میں مذکور ہے یہاں زکوۃ والے معنی ہی مراد لینا مناسب ہوگا، ہاں البتہ کتاب الجہاد میں پہلے معنی مراد ہوتے ہیں اور چونکہ یہاں "تُؤخَذ" صیغہ مجہول کا لایا گیا ہے اس واسطے اس کا تعلق جلب اور جنب دونوں کے ساتھ ہوگیا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ اُبْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنِ اسْتَفَادَ مَالاً فَلاَ زَكَاةَ فِيهِ حَتَّى يحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَذَكَرَ جَمَاعَةً أَنَّهم وَقَفُوهُ عَلَى ابْنِ عُمَرَ (۳۲)۔

"جس نے کوئی نیا مال حاصل کیا تو اس پر اس وقت تک زکوۃ نہیں، جب تک اس پر سال نہ گزر جائے"۔

مالِ مُستفاد

اصطلاح شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو نصاب کے مکمل ہوجانے کے بعد سال کے درمیان میں حاصل ہوا ہو۔

پھر اصطلاح فقہاء میں اس کی تین قسمیں ہیں: (۳۳)۔

۱۔ پہلی قسم یہ ہے کہ پہلے نصاب کا مالک تھا، سال کے درمیان میں پہلے مال کی جنس سے اور مال مل گیا، یہ مال مستفاد ارباح کے قبیل سے ہو جیسے تجارت میں ربح کی وجہ سے پانچ کے دس بن گئے ہوں، یا اولاد کے قبیل سے ہو کہ پہلے پانچ نے بچے دے دیئے اور اب پانچ کی بجائے دس کی تعداد ہوگئی، اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور دونوں کا سال ایک شمار ہوگا، مستقل حولانِ حول کی شرط نہیں لگائی جائے گی اور مال مستفاد کی زکوۃ بھی مال سابق کے ساتھ اداء کی جائے گی، کیونکہ مال مستفاد اصل مال کا تابع ہے۔

(۳۱) الطیبی: ۲۲/۴۔

(۳۲) الحدیث اخرجہ الامام الترمذی فی سننہ: ۱۳۸/۱ باب ماجاء لازکوۃ علی المال المستفاد۔

(۳۳) تفصیل کے لیے دیکھیے بدائع الصنائع: ۱۳/۲۔۱۴ کتاب الزکوۃ فصل واما الشرائط التی ترجع الی المال۔

۲۔ دوسری یہ کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے نہ ہو، مثلاً ایک شخص بکریوں کے نصاب کا مالک تھا، اب چھ ماہ کے بعد اونٹوں کے نصاب کا مالک ہوگیا، یا پہلے اس کے پاس سونا چاندی بقدر نصاب تھا اور سال کے درمیان اس کے پاس پانچ اونٹ بھی آگئے تو چونکہ یہ مال مستفاد مختلف الجنس ہے، اس لیے بالاتفاق ایسے مال کو سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا، بلکہ دونوں کا سال الگ الگ شمار ہوگا۔

۳۔ تیسری قسم یہ ہے کہ دوران سال میں حاصل ہونے والا یہ مال پہلے مال کی جنس سے تو ہو، لیکن مال سابق کے ارباح یا اولاد میں سے نہ ہو، بلکہ کسی سبب جدید سے حاصل ہوا ہو، مثلاً اس کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دوران سال اس کو کچھ اور روپیہ ہبہ، وصیت یا میراث کے ذریعہ حاصل ہوگیا، یا پانچ اونٹ پہلے تھے پانچ اونٹ مزید نئے خرید لیے ہوں، اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ ضم الی السابق ہوگا یا نہیں؟

مذاہب کی تفصیل

حنفیہ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا، وجوب زکوۃ کے لیے حولان حول کی شرط نہیں ہوگی بلکہ یہ پہلے مال کے تابع ہوگا۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک یہ مال سابق میں ضم نہیں ہوگا، بلکہ پہلے مال کا الگ حساب ہوگا اور اس مال مستفاد کا الگ۔

البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے اس بارے میں مختلف اقوال مروی ہیں:

چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول احناف کے مطابق ذکر فرمایا ہے، اسی طرح ابن العربی مالکیؒ نے بھی امام مالک کا قول مسلک حنفیہ کے مطابق نقل کیا ہے، جبکہ علامہ ابن قدامہؒ نے امام مالکؒ کا قول بین بین نقل کیا ہے، یعنی مال مستفاد کا تعلق سوائم سے ہو تو حنفیہ کے مطابق اور اگر اثمان کے قبیل سے ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے مطابق عمل کیا جائے گا (۳۴)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے: "مَنِ اسْتَفَادَ مالاً فلا زکوٰۃَ فیه" الحدیث حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرفوعاً بھی مروی ہے اور موقوفاً بھی، مرفوع طریق تو عبدالرحمن بن زید بن اُسلم کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے (۳۵) اور موقوف طریق کے متعدد جوابات ہیں:

۱۔ یہ حدیث ہمارے نزدیک مال مستفاد کی دوسری قسم پر محمول ہے، یعنی وہ مال مستفاد جو دوران

(۳۴) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن ۵/۲۲۲۔۲۲۳۔

(۳۵) المرقاۃ: ۴/۱۳۳۔ وکذا نصب الرایۃ: ۲/۳۳۰ احادیث المال المستفاد۔

سال حاصل ہوجائے اور مال سابق کی جنس سے نہ ہو، چنانچہ اس صورت میں بالاتفاق حولان حول شرط ہے، سال گذرنے سے پہلے زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔

۲۔ حدیث میں "مال مستفاد" فقہاء کی اصطلاح پر محمول نہیں ہے، بلکہ لغت کے اعتبار سے جو معنی متبادر الی الذھن ہیں وہی مراد ہیں اور وہ "المال الحاصل ابتداء" ہے یعنی ابتداءً جو مال حاصل ہوجائے پہلے سے نصاب نہ ہو تو اس پر زکوۃ کے لیے سال گذرنا شرط ہے۔

۳۔ صاحب بدائعؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہے، اس لیے کہ اس حدیث کے عموم پر ائمہ ثلاثہ بھی عامل نہیں، کیونکہ مال مستفاد کی دوسری قسم کو "جو مال سابق کی جنس سے بھی ہو اور مال سابق کی نماء بھی ہو" وہ بھی مال سابق کے ساتھ ضم کرنے کے قائل ہیں۔ تو جس طرح انھوں نے حدیث کے عموم سے پہلی قسم کو خاص کیا ہے اور اس کو اصل مال کا تابع بنایا ہے تو اسی طرح احناف مال مستفاد کی تیسری قسم کو بھی مستثنی کرکے اس کو پہلی قسم کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں، کیونکہ اولاد اور ارباح ہونے کی صورت میں مال مستفاد کو سابق میں ضم اس لیے کیا تھا کہ اتحاد جنس کی وجہ سے مستقل حولان حول کا اعتبار کرنا دشواری سے خالی نہیں، اس تیسری قسم میں بھی چونکہ اتحاد جنس موجود ہے لہذا اس دشواری کا اعتبار ہوگا اور مال مستفاد کو سابق میں ضم کیا جائے گا۔

اس بات کی تائید حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے آثار سے بھی ہوتی ہے۔ جیسا کہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح الہدایۃ میں ذکر کیا ہے: (۳۶)۔

اسی طرح امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الحجج میں فرمایا ہے کہ اگر مال مستفاد کو سابق میں ضم نہ کیا گیا تو مزکّی کو بڑی مشکلات کا سامنا ہوگا اور مستقل آدمی حساب کے لیے رکھنے پڑیں گے مثلاً ایک آدمی ابتداء حول میں ایک ہزار کا مالک ہے، اس کے بعد اس کو دو ہزار اور مل جاتے ہیں، اس کے بعد پھر تین ہزار مل جاتے ہیں اور علی ھذا القیاس اضافہ ہوتا رہتا ہے اور مستقل سبب کے ساتھ اضافہ ہوتا ہے تو اگر ضم نہ کیا گیا تو سخت حرج لازم آئے گا، لہذا پورے مال کو جمع کرکے زکوۃ اس وقت ادا کرے جب پہلے والے مال پر زکوۃ واجب ہوجائے (۳۷)۔

کیونکہ ضم نہ کرنے کی صورت میں سخت حرج ہے "والحرجُ مدفوعٌ شرعاً"

(۳۶) التعلیق الصبیح: ۲/۲۸۹۔

(۳۷) التعلیق الصبیح: ۲/۲۸۹۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

"الدّین یسر ولن یشاد الدّین احدٌ الا غلبہ" الحدیث (۳۸)۔

بلکہ حولانِ حول جو شریعت میں وجوب زکوۃ کے لیے شرط ہے وہ آسانی کے لیے مشروع ہوا ہے ، تاکہ زکوۃ دینے والوں کے لیے آسانی ہو، اگر اس سے حرج آیا تو قلب موضوع لازم آئے گا، لہذا رفع حرج کے لیے ضم الی السابق ضروری ہے ۔

۴۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ "حتی یحول علیہ الحول" میں حولان حول سے مراد نصاب سابق کے اعتبار سے اصلاً و مستقلاً اور مال مستفاد کے اعتبار سے حولان حول تبعاً مراد ہے ، اصلاً اور مستقلاً نہیں۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

نابالغ کے مال میں زکوۃ کا حکم

﴿وعن﴾ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ أَلَا مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ فَلْيَتَّجِرْ فِيهِ وَلَا يَتْرُكْهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ فِي إِسْنَادِهِ مَقَالٌ لِأَنَّ الْمُثَنَّى بْنَ الصَّبَّاحِ ضَعِيفٌ (۱)۔

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبے میں فرمایا: خبردار جو شخص کسی مال دار یتیم کا سرپرست ہو تو وہ اس میں تجارت کرے اور ایسے ہی اس کو نہ چھوڑ دے کہ نفقہ اس کو کھا کر ختم کردے" ۔

اس روایت میں یتیم سے مراد مطلقا نابالغ ہے اگرچہ اس کے والدین کا انتقال نہ ہوا ہو، (۲) ارشاد نبوی کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص کسی یتیم کا نگہبان ہو اور وہ یتیم بقدر نصاب مال کا مالک ہو تو اس سرپرست کو چاہیے کہ اس بچے کے مال میں تجارت کرتا رہے ، تاکہ کہیں اس مال کو صدقہ نہ کھائے ، یعنی زکوۃ دیتے دیتے پورا مال ہی صاف ہوجائے ۔

(۳۸) الحدیث: اخرجہ البخاری فی کتاب الایمان فی باب الدین یسر ۱/۱۰۔

(۱) الحدیث اخرجہ الامام الترمذی فی سننہ: ۱/۱۳۹ باب ما جاء فی زکوۃ مال الیتیم۔

(۲) معارف السنن ۵/۲۳۶۔

مذاہب کی تفصیل

اس روایت کی بناء پر ائمہ ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ نابالغ کے مال میں بھی زکوۃ واجب ہے، اس کا ولی اور نگہبان اس میں سے زکوۃ ادا کرے گا، (۳) ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہ صدیقہؓ کے اثر سے بھی ہے:

"عن عبدالرحمٰن بن القاسم عن أبيه قال كانت عائشة تليني وأخالي يتيمين في حجرها فكانت تخرج من أموالنا الزكوة" (۴)

جبکہ حنفیہ کے نزدیک نابالغ کے مال پر زکوۃ نہیں، حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ مکلف نہیں۔

جیساکہ سنن نسائی اور ابوداود کی معروف روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صبی یعنی بچے کو بھی مرفوع القلم قرار دیا جو کہ مکلف نہیں ہوتا، حدیث میں وارد ہے: "رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل" (۵)

اس کے علاوہ کتاب الآثار میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے: "ليس في مال اليتيم زكوة"۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "قد جاءت في هذا آثار مختلفة وأحبها إلينا أن لا يزكي حتى يبلغ" (٦)

حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "لا تجب الزكاة إلا على من وجبت عليه الصلاة والصيام" (۷)

حافظ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے کبار تابعین کی متعدد روایات ذکر کی ہیں اور فرمایا ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے اس بات پر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع منقول ہے (۸)

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا تعلق ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، صاحب مشکوۃ نے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراف نقل کیا ہے: "وفي إسناده مقال لأن المثنى بن الصباح ضعيف" حدیث اگرچہ اور طرق سے بھی مروی ہے، لیکن سب کے سب طرق ضعیف ہیں (۹)

(۳) التعليق الصبيح: ۲/۲۸۹۔

(۴) الحديث اخرجه الامام مالك في الموطا في كتاب الزكوة، باب زكاة اموال اليتامى: ۱/۲۵۱۔

(۵) الحديث اخرجه ابوداود في سننه في كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق او يصيب حدا ۲/۲۴۹۔

(٦) الاثر اخرجه الامام محمد في كتاب الآثار ص ۵۴ باب زكوة الذهب والفضة ومال اليتيم۔

(۷) دیکھیے البناية شرح الهداية: ۲/۱۱۵٦ كتاب الزكوة۔

(۸) بحوالہ بالا۔ (۹) تفصیل کے لیے دیکھیے نصب الرایۃ: ۲/۳۳۱۔

اور اگر بالفرض صحیح تسلیم کر لیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ یہاں صدقے سے مراد زکوۃ نہیں بلکہ صدقے سے مراد نفقہ ہے۔

شمس الائمۃ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی جواب دیا ہے کہ اگر احادیث بالفرض صحیح مان بھی لی جائیں تو صدقے سے مراد زکوۃ نہیں بلکہ نفقہ ہوگا، چنانچہ احادیث میں نفقے پر صدقہ کا اطلاق ہوا ہے لقولہ علیہ الصلاۃ والسلام: "نَفقَةُ المرءِ علیٰ أهلِهِ صدَقةٌ" (۱۰) اسی طرح حضرت مِقدام بن مَعدی کَرِبؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "ما أطعَمتَ نفسَكَ فهو لكَ صَدَقةٌ" (۱۱)

اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ یہاں "حتّٰی تأكُلَهُ الصَّدقةُ" اکل کو تمام مال کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ تمام مال کو نفقہ ہی ختم کرسکتا ہے، برخلاف زکوۃ کے کہ وہ اولاً تو نصاب کے پائے جانے سے پہلے واجب ہی نہیں ہوتی اور نصاب کی تکمیل پر واجب ہونے کے بعد پھر جب مال قدر نصاب سے کم رہ جائے تو واجب نہیں رہتی اور نفقے کے لیے یہ قید نہیں، وہ قلیل و کثیر مال میں واجب ہوتا ہے

لہذا مطلب یہ ہوگا کہ یتیم کے مال میں تجارت کرتے رہو، تاکہ کہیں بچے کے نفقات و اخراجات اس مال کو نہ کھا جائیں (۱۲)

بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ اس حدیث میں یتیم سے مراد وہ شخص ہے جو بالغ تو ہو چکا ہو، لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کی وجہ سے مال اس کے حوالہ نہ کیا گیا ہو، جیسا کہ سفہاء کے لیے حکم ہے۔

اور بعض فقہائے احناف نے یہ جواب دیا ہے کہ صدقے سے مراد صدقہ فطر ہے، کیونکہ اس میں مکلف غیر مکلف کا اعتبار نہیں بلکہ "راسٌ یَمونه ویَلی علَیه" کا اعتبار ہے یعنی اگر کوئی شخص صاحب استطاعت ہو (جیسے مال دار یتیم) تو اس پر خود اور اگر خود صاحب استطاعت نہیں ہے (جیسے غلام وغیرہ) تو جس کی حضانت اور ولایت میں ہے اسی پر بشرط استطاعت صدقہ فطر ادا کرنا واجب ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ میں تصریح ہے: "فإنّ الرأسَ سببٌ لِوجوبِ صدقةِ الفطرِ"۔ (۱۳)

---

(۱۰) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۵۷۱/۲ کتاب المغازی۔
(۱۱) الحدیث اخرجہ الامام احمد فی مسندہ: ۱۳۱/۴ فی احادیث المقدام بن معدیکرب۔
(۱۲) دیکھیے البنایۃ شرح الہدایۃ: ۱۱۵۷/۲ کتاب الزکوۃ۔
(۱۳) التوضیح فی اصول الفقہ: ص ۱۶۷۔

الفصل الثالث

﴿عن﴾ أبي هريرة: قال لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم واستخلف أبو بكر بعده وكفر من كفر من العرب قال عمر بن الخطاب لأبي بكر كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله فقال أبو بكر والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها قال عمر فوالله ما هو إلا رأيت أن الله شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق متفق عليه (۱۳)۔

"جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا اور آپ کے بعد حضرت ابوبکر خلیفہ قرار پائے اور اہل عرب میں سے کچھ لوگوں نے زکوۃ دینے سے انکار کیا تو حضرت ابوبکرؓ نے ان سے جنگ کرنے کا فیصلہ کیا، حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ سن کر حضرت ابوبکرؓ سے دریافت کیا کہ آپ لاالہ الااللہ کہنے والوں سے کیونکر جنگ کریں گے؟ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مجھے لوگوں سے اس وقت تک لڑنے کا حکم ہے جب تک کہ وہ لاالہ الااللہ نہ کہیں، یعنی اسلام لانے تک اور جس نے اسلام قبول کرلیا اس نے اپنی جان اور اپنا مال مجھ سے محفوظ کرلیا سوائے اسلام کے حق کے اور اس کے باطن کا حساب اللہ تعالی کے ذمہ ہے، حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا قسم بخدا جو شخص نماز اور زکوۃ میں فرق کرے گا میں اس سے ضرور جنگ کروں گا، کیونکہ زکوۃ مال کا حق ہے جس طرح نماز جان کا حق ہے خدا کی قسم اگر وہ لوگ بکری کا ایک بچہ بھی نہیں دیں گے جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیتے تھے تو میں ان کے انکار کی وجہ سے ان سے جنگ کروں گا، حضرت عمرؓ فرماتے ہیں اللہ کی قسم میں سمجھ گیا کہ اللہ تعالی نے جنگ کرنے کے لیے حضرت ابوبکرؓ کو شرح صدر عطا فرما دیا ہے اس لیے مجھے بھی یقین ہوگیا کہ یہی حق اور درست ہے"۔

(۱۳) الاثر متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ فی باب وجوب الزکوۃ: ۱/۱۸۸۔ والامام مسلم فی صحیحہ: ۱/۳۷ کتاب الایمان، باب الامر بقتال الناس حتی یقولوا لاالہ الااللہ۔

عہد صدیقی میں مانعینِ زکوۃ کا معاملہ

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب ارتداد کی وبا پھیلی تو بہت لوگ اس میں شامل ہوگئے یہ چار فرقوں میں تقسیم تھے۔ ایک وہ جو جاہلیت کی طرف لوگ گئے مگر یہ بہت کم تھے۔ دوسرے وہ جو اسود عنسی، مسیلمہ کذّاب اور سجاح (عورت) کے پیرو کار ہوگئے۔ ان تینوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نبوت کا دعوی کیا تھا۔ کلمے اور اذان میں ان کی نبوت کا ذکر ہوتا تھا۔ سجاح کے پیرو کار کہتے تھے دنیا کے نبی مرد ہوتے ہیں ہماری نبی عورت ہے۔ اسود عنسی تو آپ کے آخری زمانے میں قتل ہوگیا تھا۔ سجاح جنگ کی غرض سے مسیلمہ کے مقابلے کے لیے چلی لیکن ان دونوں میں مفاہمت ہوگئی۔ دونوں ایک خیمے میں جمع ہوئے اور پھر مسیلمہ نے سجاح سے نکاح کرلیا اور طے پایا کہ سجاح کے متبعین کے لیے دو وقت کی نماز معاف ہے بعد میں یہ دونوں بھی اپنے انجام کو پہنچے۔ تیسرا فریق اسلام کو برحق اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی برحق مانتا تھا لیکن اس کا کہنا تھا کہ زکوۃ کا سلسلہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تھا (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا) (*) سے وہ استدلال کرتا تھا۔ زکوۃ لینا آپ کا کام تھا جب آپ نہیں رہے تو زکوۃ بھی نہ رہی جیسے سہم صفی آپ کے ساتھ خاص تھا یہی زکوۃ کا معاملہ ہے۔ چوتھا فریق ایک اور تھا وہ زکوۃ کا منکر نہیں لیکن وہ کہتا تھا کہ مال زکوۃ ہم خود خرچ کریں گے ابوبکر کو نہیں دیں گے۔ یہ دونوں فرقے تاویل کررہے تھے ان کو اصطلاح میں باغی کہا جائے گا۔ کَفَرَ مَنْ کَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ کہہ کر اس وقت کا نقشہ پیش کیا ہے کہ ارتداد کی عام وبا پھیلی ہوئی تھی۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ شیخین کا مناظرہ مرتدین کے بارے میں تھا یہ غلط ہے۔ شراح کی رائے یہ ہے کہ مناظرہ ان لوگوں کے بارے میں تھا جو فرضیت زکوۃ کے منکر تھے لیکن ہمارے اکابر کی رائے یہ ہے کہ مناظرہ چوتھے فریق کے بارے میں تھا جو زکوۃ کی فرضیت کے قائل تھے لیکن کہتے تھے ہم خود اموال زکوۃ کو خرچ کریں گے ابوبکر کو نہیں دیں گے۔

رہی یہ بات کہ ابوبکر نے اس مسئلے میں اتنی سختی کیوں کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ وحی تو منقطع ہوچکی تھی اب اگر ذرا سی بھی مداہنت کی جاتی تو آگے چل کر نہ معلوم کتنی چیزوں کو حضور کے ساتھ خاص بتا کر انکار کی راہ نکالی جاتی اور دین اسلام کھیل بن جاتا (۱۵)

(*) سورۃ التوبۃ/۱۰۳۔

(۱۵) ملخص از تقریر بخاری شریف: ۴/ ۸۴ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نوراللہ مرقدہ وبرد مضجعہ وبذل المجہود: ۸/ ۶۔ فی اوائل کتاب الزکاۃ: وکذا عمدۃ القاری: ۸/ ۲۴۴ قبل باب البیعۃ علی ایتاء الزکاۃ۔

چنانچہ حضرت علی اور بعض دیگر صحابہ نے بھی حضرت ابوبکر کو جنگ کرنے سے منع کیا اور کہا کہ عہد خلافت کا ابتدائی دور ہے ، مخالفین زیادہ ہیں ایسا نہ ہو کہ اسلام کو کسی طرح نقصان پہنچ جائے اس لیے اس معاملہ میں ابھی توقف کرنا چاہیے ۔ تو حضرت ابوبکر نے نہایت جرأت اور بہادری کے ساتھ انھیں یہ جواب دیا کہ اگر اس معاملہ میں تمام لوگ ایک طرف ہوجائیں اور میں تنہا رہ جاؤں تو پھر بھی میں اپنے فیصلے میں کوئی لچک نہیں دکھاؤں گا اور شعائر دین اور اسلامی نظریات کے تحفظ کے لیے تن تنہا جنگ لڑوں گا اور فرمایا "أینقصُ الدّینُ وأناحیٌّ" کیا میرے زندہ ہوتے ہوئے دین میں نقص پیدا کیا جاسکتا ہے ؟ ہرگز نہیں میں کبھی یہ نہ ہونے دوں گا۔

فَمَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ عَصَمَ مِنِّیْ مَالَهٗ وَنَفْسَهٗ اِلَّا بِحَقِّهٖ وَحِسَابُهٗ عَلَی اللّٰهِ

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حضرت عمرؓ نے "اِلَّا بِحَقِّهٖ" کو غیر زکوۃ پر حمل کیا تھا، اس لیے انھوں نے اس حدیث کو بطور استشہاد پیش کیا، جبکہ حضرت صدیقؓ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ "فإنّ الزکوٰۃَ حقُّ المالِ" یعنی اِلَّا بِحَقِّهٖ زکوۃ پر بھی محمول ہے اس لیے کہ زکوۃ بھی حقوق مالیہ میں سے ایک حق ہے، جس طرح نماز حقوق بدنیہ میں سے ہے ، یا یہ کہ حضرت عمرؓ نے یہ گمان کیا کہ ان لوگوں کے ساتھ قتال تو کفر کی وجہ سے ہے جبکہ یہ لوگ لا الہ الا اللہ کا اقرار کرتے ہیں تو کافر کیسے ہوئے ؟

حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیا کہ قتال کفر کی وجہ سے نہیں بلکہ منع زکوۃ کی وجہ سے ہے (۱۶) ۔

مانعینِ زکوۃ پر کفر کا اطلاق

ان لوگوں پر کفر کا اطلاق یا تغلیظاً ہے اور یا انکار زکوۃ کی وجہ سے ہے ، کیونکہ زکوۃ ضروریات دین میں سے ہے اور ضروریات دین کا انکار کفر ہے ، یا مراد اس سے کفران نعمت ہے اور یا مطلب یہ ہے کہ وہ کفر کے قریب پہنچ گئے یا کفر کے ساتھ انھوں نے مشابہت اختیار کی (۱۷) ۔

علامہ سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا ہے کہ درحقیقت یہ لوگ باغی تھے ، لیکن چونکہ حقیقی مرتدین نے اس وقت مخالفت شروع کی تھی تو مانعین زکوۃ بھی مخالفت کی وجہ سے ان کی صف میں آگئے اس لیے سب کی طرف ارتداد کی نسبت کی گئی (۱۸)

(۱۶) الطیبی: ۲۳/۴ ۔

(۱۷) دیکھیے المرقاۃ: ۱۳۶/۴ والطیبی: ۲۳/۴ ۔

(۱۸) بذل المجہود: ۷/۸ ۔

وَاللّٰہِ لَوْ مَنَعُوْنِیْ عَنَاقًا کَانُوْا یُؤَدُّوْنَہَا اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُہُمْ

"عناق" بکری کے اس بچے کو کہتے ہیں جس کی عمر ایک برس سے کم ہو، یہ ارشاد حضرت صدیقؓ نے بطور مبالغہ فرمایا یہاں یہ حقیقت پر محمول نہیں ہے کیونکہ نہ بکری کا وہ بچہ جو ایک سال سے کم ہو زکوۃ میں لیا جاتا ہے اور نہ بکری کے ایسے بچوں میں زکوۃ واجب ہوتی ہے؛ زکوۃ میں لینے کے لیے ادنی درجہ مسنہ کا ہے یعنی وہ بچہ جو ایک سال کا ہو اگر ایسے بچے بکریوں کے ساتھ ہو گئے تو پھر ان میں بھی زکوۃ واجب ہو گی لیکن بہر صورت زکوۃ میں مسنہ ہی دیا جائے گا، یہی حکم گائے اور بکریوں کا ہے، البتہ گائے کا مسنہ وہ ہے جس کی عمر دو سال ہو اور اونٹ کا مسنہ وہ ہے جس کی عمر پانچ سال ہو۔

بعض روایات میں عناقاً کے بجائے عقالاً وارد ہوا ہے، جس کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں: کسائی، مبرّد، ابوعُبید اور دوسرے اہل لغت اور فقہاء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ عقال سے مراد ایک سال کی زکوۃ ہے ان کا استدلال عمرو بن العلاء کے اس شعر سے ہے

شعر:

سَعٰی عِقَالًا فَلَمْ یَتْرُکْ لَنَا سَبَدًا
فَکَیْفَ لَوْ قَدْ سَعٰی عَمْرٌو عِقَالَیْنِ

ایک سال کی زکوۃ جمع کر لی اور ہمارے لیے کچھ نہیں چھوڑا تو اگر عمرو دو سال کی زکوۃ جمع کرتا ہمارا کیا حال ہوتا۔

دوسری دلیل ان کی یہ ہے کہ اگر عقال کو اس کے معنی پر حمل کیا جائے تو پھر عقال سے وہ رسی مراد ہو گی جس سے اونٹ کو باندھا جاتا ہے اور زکوۃ میں اس کا دینا واجب نہیں ہے لہذا اس پر قتال بھی جائز نہیں ہے تو حدیث کو اس پر کیسے محمول کریں گے؟

لیکن اکثر محققین کی رائے یہ ہے کہ عقال سے مراد وہی رسی ہے جس سے اونٹ کو باندھا جاتا ہے (۱۹) علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس بارے میں علماء نے مختلف توجیہات ذکر کی ہیں، سب سے قوی رائے صاحب تحریر ابن التیمی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ کلام چونکہ تشدید اور مبالغے کے موقع پر فرمایا گیا ہے، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ جس کے ساتھ قتال کو متعلق کیا گیا ہے وہ قلیل اور حقیر ہو سیاق کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جتنا متعلق بہ حقیر ہو اتنا مبالغہ زیادہ ہوگا، لہذا حدیث مذکور میں عقال سے رسی ہی مراد لی جائے تاکہ زیادہ مبالغہ پایا جاسکے (۲۰)۔

---

(۱۹) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ۸/۲۴۶/۲۴۷۔ قبیل باب البیعۃ علی ایتاء الزکوۃ۔
(۲۰) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح ۴/۱۳۷، والطیبی: ۴/۲۳۔

ایک اشکال اور اس کا جواب!

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ جب مانعین زکوۃ منع زکوۃ کے سلسلے میں اس آیت سے استدلال کرتے تھے:

"خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ" (۲۱)

اور تاویل یہ کرتے تھے کہ چونکہ زکوۃ پر تطہیر، تزکیہ اور صلاۃ کو مرتب کیا گیا ہے اور یہ صفات آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسروں کے ذریعہ حاصل نہیں ہوگی، لہذا آپ کے بعد زکوۃ بھی واجب نہیں ہے تو اس تاویل کے باوجود حضرت صدیقؓ نے ان کے ساتھ قتال کا اعلان کیوں کیا اور انہیں جاہل اور معذور کیوں نہیں سمجھا؟

اس اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ انھوں نے خود قتال برپا کیا تھا، حضرت ابوبکرؓ نے جب ان کو رجوع کے لیے بلایا تو وہ اصرار کرنے لگے اس لیے صدیق اکبرؓ نے ان سے قتال کیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں زیادتی موجود ہے وہ یہ ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكوٰة" تو چونکہ اس روایت میں ترک صلاۃ و زکوۃ پر بھی قتال کا حکم ہے، اس واسطے صدیق اکبرؓ نے قتال کیا، اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں زیادتی ہے: "حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به" اس روایت میں تو تمام شریعت شامل ہوگئی ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ "ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم" میں سے کسی ایک کا انکار کیا ہو اور فہمائش اور تنبیہ کے باوجود باز نہ آئے اور قتال قائم کرے تو اس کے ساتھ مقاتلہ واجب ہے (۲۲)۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مرقاۃ میں یہ فرمایا ہے کہ شوافع کا اس حدیث سے یہ استدلال کرنا کہ تارک صلاۃ کو قتل کیا جائے گا، درست نہیں ہے اس لیے کہ یہاں تو ان لوگوں کے قتال کا ذکر ہے جو ارکان اسلام میں سے ایک رکن یعنی زکوۃ کو اجتماعی طور پر ترک کر کے شعار اسلام کے تارک ٹھہرے اور اس صورت میں بالاتفاق ان کے ساتھ قتال واجب ہے حتی کہ احناف میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تارکین اذان کے ساتھ بھی قتال کو جائز قرار دیا ہے چہ جائیکہ تارکین ارکان ہوں جبکہ یہاں نماز کا ترک شخصی عمل ہے اس کو شعار اسلام کا ترک شمار نہیں کیا جاتا، شعار اسلام کا ترک جب شمار ہوتا ہے جب وہ ترک اجتماعی ہو اور پوری قوم ترک کر دے لہذا یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے (۲۳)۔

---

(۲۱) سورۃ التوبۃ/۱۰۳۔

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری ۲۴۵/۸ قبل باب البیعۃ علی ایتاء الزکوۃ۔

(۲۳) دیکھیے المرقاۃ ۱۳۶/۴۔

حلال مال کے ساتھ حرام مال ملانا

﴿وعن﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَا خَالَطَتِ الزَّكَاةُ مَالًا قَطُّ إِلَّا أَهْلَكَتْهُ رَوَاهُ الشَّافِعِيُّ وَالْبُخَارِيُّ فِي تَارِيخِهِ وَالْحُمَيْدِيُّ وَزَادَ قَالَ يَكُونُ قَدْ وَجَبَ عَلَيْكَ صَدَقَةٌ فَلَا تُخْرِجُهَا فَيُهْلِكُ الْحَرَامُ الْحَلَالَ وَقَدِ احْتَجَّ بِهِ مَنْ يَرَى تَعَلُّقَ الزَّكَاةِ بِالْعَيْنِ هٰكَذَا فِي الْمُنْتَقَى وَرَوَى الْبَيْهَقِيُّ فِي شُعَبِ الْإِيمَانِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ بِإِسْنَادِهِ إِلَى عَائِشَةَ وَقَالَ أَحْمَدُ فِي خَالَطَتْ تَفْسِيرُهُ أَنَّ الرَّجُلَ يَأْخُذُ الزَّكَاةَ وَهُوَ مُوسِرٌ أَوْ غَنِيٌّ وَإِنَّمَا هِيَ لِلْفُقَرَاءِ (۲۴)

”زکوۃ کبھی کسی مال کے ساتھ نہیں ملتی مگر وہ اس کو ہلاک کر دیتی ہے“ ۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں اور ان دونوں معنوں پر ائمہ کا اختلاف مبنی ہے ۔

حُمیدی نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ کسی مال کے ساتھ زکوۃ مخلوط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی پر زکوۃ واجب الاداء تھی اس نے وہ نہیں دی تو یہ مال جس کا نکالنا بطور زکوۃ واجب تھا اس کے حق میں حرام مال ہے، جب یہ اس کے اصل مال میں ملا رہے گا تو زکوۃ کا اس کے مال میں ملا ہوا ہونا پایا جائے گا۔ صاحب مشکوۃ نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے ایک اور معنی نقل کئے ہیں وہ یہ کہ کوئی شخص مالدار ہے اور صاحب نصاب ہونے کی وجہ سے وہ کسی دوسرے سے زکوۃ لینے کا مستحق نہیں ہے پھر بھی وہ زکوۃ لے لیتا ہے اور اس زکوۃ کے مال کو جو اس کے حق میں حرام ہے اپنے اصل مال کے ساتھ مخلوط کرتا ہے ۔

بہرحال دونوں اقوال کے پیش نظر حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ حرام مال خواہ وہ مال میں سے بقدر واجب نہ نکالا جانے والا حصہ ہو، خواہ صاحب نصاب کا کسی دوسرے سے زکوۃ میں حاصل کیا ہوا مال ہو، اصل اور حلال مال کو تباہ کر دیتا ہے، یا تو حسی طور پر وہ حلال مال ہلاک ہو جاتا ہے، اگر حسی طور پر تباہ نہ ہو تو برکت ضرور ختم ہو جاتی ہے اور جس مقصد کے لیے وہ مال حاصل کیا جاتا ہے وہ مقصد پورا نہیں ہوتا۔

(۲۴) الحدیث اخرجہ البخاری فی تاریخہ: ۱/ ۱۸۰ القسم الاول۔

زکوۃ کا تعلق عین مال سے ہے یا ذمہ سے

وقد احتجَّ بہ من یرَیٰ تعلّقَ الزکوۃ بالعین

صاحب مشکوٰۃ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جو حضرات تعلق الزکوۃ بعین المال کے قائل ہیں "یعنی جس چیز میں زکوۃ واجب ہے صرف اسی میں سے زکوۃ ادا کی جائے اس کی جگہ اتنی قیمت کی دوسری چیز دینا جائز نہ ہوگا" انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔

مسئلے کی تفصیل یہ کہ امام مالکؒ و شافعیؒ اور ایک قول میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ادائیگی زکوۃ کا تعلق عین مال سے ہے اور زکوۃ میں قیمت ادا کرنا جائز نہیں ہے (۲۵)۔

اور یہ مسئلہ انھوں نے ایک تو حدیث مذکور کے لفظ "خالَطَت" سے اخذ کیا ہے، ان کا استدلال اس طرح ہے کہ حدیث میں زکوۃ ادا نہ کرنے والے کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے مال کے ساتھ زکوۃ ملی ہوئی ہوتی ہے یہ تب ہوسکتا ہے جبکہ زکوۃ کا تعلق عین مال کے ساتھ ہو۔

اور دوسرے انھوں نے زکوۃ کو "ھدایا اور ضحایا" پر قیاس کیا ہے کہ زکوۃ ایسی قربت ہے جس کا تعلق محل سے ہے لہذا اس کے غیر سے ادا نہ ہوگی کالھدایا والضحایا، ہدِی اور اضحیہ میں عین کا اعتبار ہوتا ہے ان کی قیمت کا صدقہ کرنا درست نہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک زکوۃ کا تعلق ذمہ سے ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر صاحبِ نصاب اسی مال سے جس پر زکوۃ واجب ہے زکوۃ کے طور پر بقدر واجب مال نہ نکالے بلکہ اتنے ہی مال کی قیمت زکوۃ میں ادا کردے تو زکوۃ ادا ہوگی اور وہ بری الذمہ ہو جائے گا۔ حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ فقیروں کو زکوۃ دینا درحقیقت اس رزق موعود کا پہنچانا ہے جس کی طرف اس آیت کریمہ: "ومَامِن دآبۃٍ فی الاَرضِ اِلاّ علی اللہ رِزقُہا" (۲۶) میں اشارہ ہوا ہے، اور رزق اس چیز کو کہا جاتا ہے جس سے کفایت ہو اور یہ حوائج کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، کیونکہ انسان کبھی عین مال کا محتاج ہوتا ہے، کبھی قیمت کا، تو چونکہ اصل مقصد زکوۃ سے فقیر کی حاجت کو پورا کرنا ہے اور وہ دونوں سے ہوتا ہے اس لیے دونوں سے زکوۃ ادا کرنا جائز ہوگا (۲۷)۔ اس کے علاوہ بھی اس مسئلے میں احناف کے پاس مضبوط دلائل ہیں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی احناف کے ساتھ ہیں، چنانچہ اپنی صحیح میں انھوں نے باب العرض فی الزکوۃ کے تحت دلائل پیش کیے ہیں، حنفیہ کی ایک دلیل اگلے باب "باب مایجب فیہ الزکوۃ" کی طویل حدیث ہے۔

---

(۲۵) دیکھیے حاشیۃ لامع الدراری: ۵/۴۹۔ ۵۰، باب العرض فی الزکوۃ۔

(۲۶) سورۃ ھود/۶۔

(۲۷) اشعۃ اللمعات: ۲/۱۳۔

اس میں تصریح ہے کہ مثلاً اگر کسی پر "جذعہ" واجب ہو لیکن اس کے پاس جذعہ نہ ہو "حقہ" ہو تو اس سے حقہ لے لیا جائے گا اور اس کے ساتھ وہ دو بکریاں یا بیس درھم بھی دے گا۔

ظاہر ہے کہ بیس درھم یا دو بکریاں جذعہ کی قیمت ہی کا بعض حصہ ہے۔

ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہم اس شرح کو اختیار نہیں کرتے بلکہ ہم دوسری تفسیر کو اختیار کرتے ہیں جو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ صاحب نصاب ہو کر پھر بھی زکوۃ کا مال لے رہا ہے اس زکوۃ کا اختلاط جب اصل مال سے ہوگا تو وہ ہلاک ہو جائے گا اس تفسیر کے ہوتے ہوئے صحیح اور صریح احادیث کے مقابلے میں اس محتمل حدیث سے استدلال درست نہیں ہے (۲۸)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

بابُ مَا یَجِبُ فِیهِ الزَّکٰوة

حضرات ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سائمہ جانوروں پر، سونے چاندی پر اور تجارتی مال پر خواہ وہ کسی قسم کا ہو زکوۃ واجب ہے، البتہ کھیتی اور درختوں کے پھلوں پر زکوۃ جس کو حضرات فقہاء کی اصطلاح میں عشر کہا جاتا ہے واجب ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک زرعی پیداوار میں سے جس کا پھل باقی رہنے والا نہیں ہے جیسے خضروات اس پر تو مطلقاً عشر نہیں ہے اور جس کا ثمرہ باقی رہنے والا ہے جیسے حنطہ، شعیر، زبیب، تمر وغیرہ اس کے لیے عشر کا نصاب مقرر ہے، پانچ وسق سے کم پیداوار ہو تو اس میں عشر واجب نہیں، پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو تو اس میں عشر ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جو چیز زمین سے پیدا ہوتی ہے سب میں عشر ہے اور اس کا کوئی نصاب مقرر نہیں ہے بلکہ ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر ہے بارانی میں دسواں اور چاہی وغیرہ میں بیسواں حصہ۔

البتہ چار چیزوں میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی عشر نہیں حطب "ایندھن"، قصب قلم بنانے کا سرکنڈا، حشیش "گھاس" اور "الشجر الذی لیس لہ ثمر"، عشر واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان چیزوں کو عادۃً زمین میں بطور غلہ کے نہیں اگایا جاتا بلکہ زمین کو اس سے صاف کیا جاتا ہے، البتہ اگر کوئی شخص مستقل طور پر زمین ان چیزوں کے لیے رکھے اور قصداً زمین میں اگائے تو عشر واجب ہوگا (۲۹)۔

(۲۸) [illegible]

(۲۹) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے بذل المجہود: ۱۰۵/۸ـ۱۰۶ باب صدقۃ الزرع۔

الفصل الأول

﴿عن﴾ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِنَ التَّمْرِ صَدَقَةٌ وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الْوَرِقِ صَدَقَةٌ وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ ذَوْدٍ مِنَ الْإِبِلِ صَدَقَةٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۰)

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ پانچ وسق سے کم کھجوروں میں زکوۃ واجب نہیں، پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں زکوۃ نہیں اور پانچ عدد سے کم اونٹوں میں زکوۃ واجب نہیں۔

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہم اس بات کے قائل ہیں کہ زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق یعنی تین سو صاع ہے جس کے تقریباً پچیس من بنتے ہیں۔

حدیث کا مطلب انہوں نے یہ بتایا ہے کہ باغ کی کھجوروں پر عشر اس وقت واجب ہوگا جب ان کی مقدار پانچ وسق تک پہنچ جائے، پانچ وسق سے کم مقدار میں پیداوار ہو تو اس میں عشر واجب نہیں (۳۱)۔

اسی طرح اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں: عن معاذ "کتب إلى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله عن الخضروات وهي البقول فقال ليس فيها شئ" (۳۲)۔

اس حدیث سے ان حضرات کا استدلال اس بات پر ہے کہ جن چیزوں کا ثمرہ باقیہ نہیں ہے ان پر عشر واجب نہیں۔

امام صاحب کے دلائل درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ (۳۳)۔" یہاں "مِمَّا أَخْرَجْنَا" عام ہے نہ تو پیداوار کی مختلف اقسام میں سے کسی قسم کی تخصیص کی گئی ہے اور نہ ہی مقدار نصاب کو ذکر کیا گیا ہے، اس لیے یہ حکم عام ہوگا کہ جو چیز زمین سے پیدا ہو اس میں اللہ تعالیٰ کا حق

(۳۰) الحدیث متفق علیہ اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۳۱۵/۱ فی اول کتاب الزکوۃ۔ والبخاری فی صحیحہ: ۱۹۶/۱ لیس فی مادون خمس ذود صدقۃ۔

(۳۱) نیل الاوطار: ۱۵۹/۴۔ باب زکاۃ الزرع والثمار۔ وکذا۔ اشعۃ اللمعات: ۱۳/۲۔

(۳۲) الحدیث اخرجہ الامام الترمذی فی سننہ فی باب ماجاء فی زکوۃ الخضروات: ۱۳۸/۱۔

(۳۳) سورۃ البقرۃ/۲۶۷۔

ہے کیونکہ "ما" عام ہے قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے اور پیداوار کی بھی تخصیص نہیں، رہا یہ سوال کہ ممکن ہے اس سے صدقہ نافلہ مراد ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ سیاق آیت سے خود اس بات کی تردید ہوتی ہے، کیونکہ آگے فرمایا گیا ہے: "وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ"(*) آیت کریمہ کا یہ جزء خود اس بات پر دال ہے کہ صدقہ سے مراد صدقہ واجب ہے، اس لیے کہ "لَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ" کی کیفیت دین کے اندر متحقق ہوتی ہے کہ دائن دین کو وصول کرتے وقت ردی مال لینے کے لیے تیار نہیں ہوتا مگر یہ کہ وہ اغماض برتے اور ظاہر ہے کہ اداء دین واجب ہوتا ہے تو اسی طرح "اِنفاق من خارج الأرض" بھی واجب ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے سوال کیا گیا کہ یہ آیت صدقہ نافلہ کے متعلق ہے یا واجبہ کے متعلق؟ انھوں نے فرمایا: "نَزَلَتْ فی الزکوةِ المفروضةِ کانَ الرَّجلُ یَعْمِدُ إلی التمرِ فیصْرِمُه فیعزِلُ الجیدَ ناحیةً فإذا جاء صاحبُ الصدقةِ أعطاه من الردیِّ" (۳۵)۔

دوسری دلیل قرآن کریم میں ارشاد ہے: "وَآتُوا حقَّه یومَ حَصَادِه" (۳۶) "حَصَاد" کے معنی ہیں کھیتی کاٹنا، کھیتی کاٹنے کے وقت جو حق واجب ہوتا ہے وہ عشر ہے، تو اس آیت میں بھی عموم ہے نصاب کی تقسیم بھی نہیں ہے اور پیداوار کی تخصیص بھی نہیں ہے۔

تیسری دلیل اسی فصل اول کے آخر میں حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث آرہی ہے: "فیما سقَتِ السماءُ والعیونُ أو کانَ عَثَرِیًّا العشرُ وما سُقِیَ بالنضح نصفُ العُشرِ" مطلب یہ ہے کہ جو زمین بارش سے سیراب ہوتی ہے یا چشموں، نہروں اور ندی نالوں کے ذریعہ اس میں پانی آتا ہو تو ایسی زمین سے جو غلہ پیدا ہوگا اس میں سے دسواں حصہ بطور زکوۃ دینا واجب ہوگا اور جس زمین کو بیلوں یا اونٹوں کے ذریعہ کنویں سے سیراب کیا گیا ہو اس کی پیداوار میں بیسواں حصہ واجب ہوگا۔

"عثری" سے مراد وہ درخت ہیں جو کسی نہر وغیرہ کے کنارے یا اس کے قریب ہوتے ہیں اور ان درختوں کی زمین خود بخود پانی چوس لیتی ہے انہیں سیراب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ لفظ عاثور سے نکلا ہے جس کے معنی "کاریز" کے ہیں (۳۷)۔

چوتھی دلیل ترمذی میں حضرت ابوھریرۃؓ کی روایت ہے: "فیما سقَتِ السماءُ والعیونُ العشرُ، و فیما سُقِیَ

---

(۳۵) دیکھیے الدرالمنثور: ۱/۳۴۵۔ و تفسیر روح المعانی: ۳/۳۹۔ (*) سورۃ البقرۃ: ۲۶۷/۔

(۳۶) سورۃ الانعام/۱۴۱ "اور ادا کرو ان کا حق جس دن کو کاٹو" ترجمہ شیخ الہند۔

(۳۷) عمدۃ القاری: ۹/۷۲ باب العشر فیما یسقی من ماء السماء، و کذا فیض الباری: ۳/۴۴۔

بالنضحِ نصفُ العشرِ" (۳۸)۔

ان دونوں روایتوں میں کلمہ "ما" عام ہے جو ہر قسم کی پیداوار کو شامل ہے چاہے قلیل ہو یا کثیر چاہے ثمرہ باقیہ ہو یا غیر باقیہ۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وعلیہ العملُ عند عامۃِ الفقہاء" (۳۹)۔

پانچویں دلیل صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"فیما سقتِ الأنہارُ والغیمُ العشرُ وفیما سُقِیَ بالسانیۃِ نصفُ العشرِ" (۴۰)۔

یہ تمام دلائل اپنے عموم کے ساتھ اس پر دال ہیں کہ جو چیز بھی زمین سے پیدا ہو اس میں عشر ہے، چنانچہ قاضی شوکانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نیل الاوطار میں لکھتے ہیں: "قال ابنُ العربیِ أقوی المذاھب وأحوطھا للمساکین قولُ أبی حنیفۃَ وھو التمسکُ بالعمومِ" (۴۱)۔

چھٹی دلیل حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا اثر ہے "قال: فیما أنبتتِ الأرضَ من قلیلٍ أو کثیرٍ العشرُ"۔ یعنی ہر قسم کی زرعی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے (۴۲) نہ مقدار کی قید ہے نہ پیداوار میں کسی قسم کی تخصیص، پہلے استدلال کا جواب ایک تو یہ ہے جو علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے نصب الرایہ میں فرمایا ہے کہ اس باب کی سب روایات مخدوش ہیں "کلھا مدخولۃٌ وفی متنھا اضطرابٌ" پھر تفصیل کے ساتھ ایک ایک حدیث پر بحث کی ہے (۴۳)۔

دوسرا جواب ہے کہ اس مقام پر صدقہ سے مراد زکوۃ تجارت ہے عشر مراد نہیں، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے تجارت کے لیے کھجوریں رکھی ہوئی ہوں تو ان پر اس وقت زکوۃ ہوگی جب وہ پانچ وسق یا اس سے زائد ہوں، چونکہ اُس وقت پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم کے برابر ہوتی تھی جو اموال تجارت کا نصاب ہے (۴۴)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۳۸) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱۳۹/۱ باب فی الصدقۃ فیما یسقی بالانہار وغیرھا۔

(۳۹) دیکھیے سنن ترمذی: ۱۳۹/۱ باب مذکور۔

(۴۰) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ فی اوائل کتاب الزکوۃ: ۳۱۶/۱۔

(۴۱) نیل الاوطار: ۵۹/۴ باب زکوۃ الزرع والثمار۔

(۴۲) الاثر اخرجہ عبدالرزاق فی مصنفہ فی باب الخُضَر: ۱۲۱/۴ الرقم ۷۱۹۶۔

(۴۳) تفصیل کے لیے دیکھیے نصب الرایۃ: ۳۸۹/۲ تحت باب زکوۃ الزروع والثمار۔

(۴۴) دیکھیے عمدۃ القاری: ۷۳/۹ باب العشر فیما یسقی من ماء السماء۔

تیسرا جواب حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں "عرایا" کا بیان ہے، عرایا عریہ کی جمع ہے اس کے معنی عطیہ کے ہیں اور اس سے مراد وہ اشجار اور نخلات ہیں جن کو لوگ مساکین و فقراء کے سپرد کردیتے ہیں کہ تم ان درختوں کی نگہداشت بھی کرو اور ان کے پھلوں کو بھی کھاؤ۔

اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی مالک نے درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کے بدلے میں اپنی کسی مصلحت کے پیش نظر پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیدیں تو اب مالک کے ذمہ اس درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہ ہوگا اور قرینہ اس پر حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔ (۱)

إنّ رسولَ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم رخّصَ فی العریّۃِ فی الوسقِ والوسقَین والثلاثۃِ والأربعۃ وقال فی کل عشرۃ أقناءٍ قِنوٌ یوضَع فی المسجدِ للمساکین۔ (۲)

دوسرے استدلال کا جواب ایک تو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کے اس ارشاد سے ہے "إسنادُ ھذا الحدیثِ لیسَ بصحیح ولیس یصِحُّ فی ھٰذا البابِ عن النبیِّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم شیءٌ" (۳)

دوسرا جواب دونوں حدیثوں کا یہ ہے کہ یہاں مطلق وجوب عشر کی نفی مقصود نہیں بلکہ یہاں "مُصدِّق" کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے کہ زرعی پیداوار پانچ وسق سے کم ہو یا خضروات کے قبیل سے ہو مصدِّق کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار نہیں بلکہ اس کو مالک خود اپنے طور پر اداء کرے گا۔

یہ تو تطبیق کی وجوہ تھیں اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو مسلک حنفی ہی راجح ہے کیونکہ آیات کریمہ اور احادیث شریفہ کے عموم سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ عشر مطلقاً واجب ہے کسی قید سے مقید نہیں۔ (۵)

قیاس سے بھی اس کی تائید ملتی ہے امام طحاویؒ اور ابوبکر جصاصؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں "حولان حول" کا کوئی اعتبار نہیں ہے لہٰذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح مقدار کا بھی اعتبار بھی ساقط ہونا چاہیے۔ (۶)

فریق مخالف کی حدیث کو اگر صحیح بھی مان لیا جائے تو کتاب اللہ کے عموم کو اس سے خاص نہیں کیا جاسکتا بلکہ وہ متروک العمل ہوگی نیز امام ابوحنیفہؒ باب زکوٰۃ میں تعارض کے وقت ان ادلہ کو ترجیح دیتے ہیں

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے فیض الباری: ۴۶/۳۔۴۷ باب لیس فیمادون خمسۃ اوسق صدقۃ۔

(۲) الحدیث اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۲۳۳/۲ باب العرایا۔

(۴) سنن الترمذی: ۱۳۸/۱ فی باب ماجاء فی زکوٰۃ الخضروات۔

(۵) عمدۃ القاری: ۷۷/۹ باب لیس فیمادون خمسۃ اوسق صدقۃ۔

(۶) شرح معانی الآثار: ۳۶۹/۱ باب زکوٰۃ مایخرج من الارض ومعارف السنن: ۲۰۸/۵ باب صدقۃ الزرع الخ۔

جو انفع للفقراء ہوں کیونکہ احتیاط اسی میں ہے اور ظاہر ہے کہ یہاں انفع للفقراء امام صاحب ہی کا مسلک ہے جیسا کہ ابن العربیؒ کے حوالہ سے بتایا جاچکا ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ صَدَقَةٌ فِي عَبْدِهِ وَلَا فِي فَرَسِهِ، وَفِي رِوَايَةٍ قَالَ لَيْسَ فِي عَبْدِهِ صَدَقَةٌ إِلَّا صَدَقَةَ الْفِطْرِ متفق عليه (۷)

کسی مسلمان پر اس کے غلام اور اس کے گھوڑوں میں زکوٰۃ نہیں ہے

زکوٰۃ الخیل والرقیق کی تفصیل

گھوڑے تین قسم کے ہوتے ہیں اور وجوب زکوٰۃ کے سلسلے میں بھی تین قسم کے اقوال منقول ہیں، اقسام حسب ذیل ہیں:

❶ وہ گھوڑے جو اپنی سواری کے لیے یا جہاد کے لیے رکھے گئے ہوں ❷ وہ گھوڑے جو تجارت کے لیے ہوں ❸ وہ گھوڑے جو نہ سواری کے لیے ہوں نہ تجارت کے لیے صرف تناسل کے لیے ہوں۔

وجوب زکوٰۃ کے بارے میں پہلا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ ان گھوڑوں پر واجب ہے جو تجارت کے لیے ہوں سلف اور خلف میں سے جمہور کا مسلک یہی ہے اور اسی پر علامہ ابن المنذرؒ نے اجماع نقل کیا ہے۔ (۸) دوسرا قول یہ ہے کہ جو گھوڑے صرف افزائش نسل کے لیے ہیں تجارت اور رکوب کے لیے نہیں ان پر بھی زکوٰۃ واجب ہے یہی مسلک امام ابوحنیفہ، حماد، ابراہیم، نخعی اور صحابہؓ میں سے حضرت زید بن ثابتؓ کا ہے جب کہ ائمۃ ثلثہ صاحبین مکحول، عطاء، حسن بصری وغیرھم رحمۃ اللہ علیھم کے نزدیک جو گھوڑے تجارت کے لیے نہ ہوں صرف تناسل کے لیے ہوں ان پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ (۹) تیسرا قول یہ ہے کہ گھوڑوں پر مطلقاً زکوٰۃ واجب نہیں ہے چاہے تجارت کے لیے ہوں، خدمت کے لیے ہوں یا تناسل کے لیے یہ قول اہل ظواہر کا ہے جو مخالف للاجماع ہے لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

---

(۷) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۹۷ فی باب لیس علی المسلم فی عبدہ صدقۃ و مسلم فی اوائل کتاب الزکوٰۃ من صحیحہ: ۱/۳۱۶۔

(۸) فتح الباری: ۳/۳۲۷ باب لیس علی المسلم فی عبدہ صدقۃ۔

(۹) عمدۃ القاری: ۹/۳۶ باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ و کذا التعلیق الصبیح: ۲/۲۹۳۔

اختلافی صورت کی تفصیل

حضرات ائمہ کے درمیان اختلافی صورت کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جو گھوڑے تناسل کے لیے ہوں اور سائمہ ہوں ان پر زکوٰۃ واجب ہے خواہ قیمت کا اعتبار کرکے ہر دو سو درہم میں سے پانچ درہم ادا کردے یا ہر فرس سے ایک دینار یا دس درہم بطور زکوٰۃ دیدے بشرطیکہ ذکور اور اناث مخلوط ہوں ، اگر صرف ذکور یا صرف اناث ہوں تو قول راجح میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہے جیسا کہ متون فقہ میں اس بات کی تصریح موجود ہے ، اگرچہ مرجوح روایت کے مطابق انفراد کی صورت میں بھی زکوٰۃ واجب ہے ، اختلاط کی شرط اس لیے لگاتے ہیں کہ سائمہ متناسلہ گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے اور ظاہر ہے کہ متناسلہ تب ہوسکتے ہیں جب کہ ذکور اور اناث مخلوط ہوں ۔ (۱۰)

چنانچہ کتاب الآثار میں ابراہیم نخعیؒ کا اثر منقول ہے (۱۱) "قال فی الخَیل السائِمَۃِ التی یُطلَبُ نسلُھا اِن شِئتَ فی کل فرسٍ دینارٌ اَو عشرۃَ دراھمَ واِن شِئتَ فالقیمۃُ" اور چونکہ تابعی کا قول غیر مدرک بالقیاس امور میں مرفوع حدیث کے حکم میں ہوتا ہے تو یہ اثر بھی حدیث مرفوع کے حکم میں ہوگا۔ فتح الباری میں حافظ صاحبؒ نے راجح قول اس کو قرار دیا ہے کہ صرف ذکور ہوں تو زکوٰۃ واجب نہیں البتہ اگر صرف اناث ہوں تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔

امام صاحبؒ کی دلیل حضرت ابوھریرہؓ کی وہ طویل روایت ہے جو مشکوٰۃ کی کتاب الزکوٰۃ میں فصل اول کی دوسری حدیث ہے جس میں گھوڑوں کے متعلق فرمایا ہے "واَمّا التی ھِی لہ سِترٌ فرجلٌ ربَطَھا فی سبیلِ اللّٰہِ ثم لم ینسَ حقَّ اللّٰہِ فی ظھورِھا ولا رِقابِھا"۔

حق اللہ فی الظہر سے مراد تو حمل اور رکوب ہے کہ کسی کو عاریۃً دیا جائے سواری کے لیے اور حق اللہ فی الرقبۃ زکوٰۃ ہی ہے جس طرح دیگر اموال زکوٰتیہ میں حق ہوتا ہے اور وہ حق زکوٰۃ ہے تو اسی طرح فرس میں بھی وہ حق زکوٰۃ ہے علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلاء السنن میں زکوٰۃ مراد لینے پر دو قرینے بتائے ہیں

ایک تو یہ ہے کہ صحیح مسلم میں اس حدیث کی ابتداء میں یہ الفاظ آئے ہیں "ما مِن صاحبِ کنزٍ لا یؤدِّی زکاتَہ، وما مِن صاحِبِ اِبلٍ لا یؤدِّی زکاتَھا، ومامن صاحب غنمٍ لا یؤدِّی زَکاتَھا" جب دیگر اموال میں حق زکوٰۃ کو بیان کیا جارہا ہے گھوڑوں میں بھی حق زکوٰۃ ہی مراد ہوگا۔

(۱۰) الھدایۃ: ۱/۱۹۱ فصل فی الخیل۔ وعمدۃ القاری: ۹/۳۶۔ ۳۷ باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ۔
(۱۱) الاثر اخرجہ الامام محمد فی کتاب الآثار باب زکوٰۃ الدواب العوامل۔ ص/۵۵۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ یہاں گدھوں کے بارے میں فرمایا "وما أُنزِلَ اللّٰہُ علیَّ فی الحُمُرِ شیئٌ إلّا هذہ الآیۃَ الفاذّۃَ الجامِعَۃَ" اور ظاہر ہے کہ زکوٰۃ کے علاوہ باقی حقوق میں گھوڑے اور گدھے برابر ہیں تو معلوم ہوا کہ گھوڑوں کی زکوٰۃ کا حکم نازل ہوا ہے اور گدھوں کی زکوٰۃ کا حکم نازل نہیں ہوا۔ (۱۲)

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی تھی اور ہر گھوڑے سے ایک دینار وصول فرمایا کرتے تھے اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بھی گھوڑوں کی زکوٰۃ وصول فرماتے تھے۔ (۱۳)

بلکہ حضرت ابن جریج کی روایت میں حضرت عمرؓ کا قول صراحۃً وجوب پر دلالت کرتا ہے جس میں آیا ہے "أتأخُذُ من کلِّ أربعینَ شاۃً شاۃً ولا تأخُذُ من الخیل شیئاً، خُذْ من کلِّ فرسٍ دیناراً" (۱۴)۔

اسی طرح حضرت عمرؓ کے اثر کی تخریج امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کی ہے جس میں وارد ہے "عن الزُّهریِّ أنّ السائبَ بن یزید أخبرہ قال: رأیتُ أبی یُقوِّمُ الخیلَ ویدفعُ صدقتَها إلی عمرَ بنِ الخطّاب" (۱۵)

علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ حضرت عمرؓ زکوٰۃ الخیل وصول فرماتے تھے چنانچہ القواعد میں تصریح ہے:

"قد صَحَّ عن عمرَ أنّہ کان یأخُذُ الصدقۃَ عن الخیلِ" ۔ (۱۶)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ ایک تو زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں "لیسَ علی المُسلِمِ صدقۃٌ فی عبدِہٖ ولا فی فرسِہٖ" (۱۷) دوسرا استدلال ان کا حضرت علیؓ کی حدیث مرفوع سے ہے جو فصل ثانی کی پہلی حدیث ہے "قد عَفَوْتُ عن الخیلِ والرقیقِ"۔

(۱۲) اعلاء السنن: ۹/ ۲۸ ـ ۲۹ باب الزکاۃ فی الفرس او عدمہا۔

(۱۳) تفصیل آثار کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ۹/ ۳۷ باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ۔

(۱۴) الاثر اخرجہ العلامہ العثمانی فی اعلاء السنن: ۹/ ۳۰ باب الزکوٰۃ فی الفرس۔

(۱۵) الاثر اخرجہ الطحاوی فی کتاب الزکوٰۃ باب الخیل السائمۃ: ۱/ ۳۶۲۔

(۱۶) عمدۃ القاری: ۹/ ۳۷ باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ۔

(۱۷) المرقاۃ: ۴/ ۱۳۰۔

حنفیہ کی طرف سے جواب

دونوں حدیثوں کا جواب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے یہ ہے کہ اس سے رکوب کے گھوڑے مراد ہیں اس لیے کہ تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حدیث اپنے عموم پر محمول نہیں بلکہ عَبید تجارت اور خیل تجارت پر بالاجماع زکوٰۃ واجب ہے اور جب عام مخصوص منہ البعض ہوجائے تو پھر اس کی تخصیص قیاس سے (جس کا مرتبہ اثر سے کم ہے) جائز ہے، اثر سے تو بطریق اولیٰ جائز ہوگی تو جب خیل تجارت کی تخصیص کی گئی خیل متناسلۃ کی تخصیص بھی کی جائے گی مذکورہ آثار کے ذریعہ سے چنانچہ یہی رائے حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے کیونکہ جب ان کے پاس حضرت ابوھریرۃؓ کی حدیث پہنچی تو انھوں نے فرمایا "صَدَقَ رسولُ اللّٰہِ صَلّی اللّٰہُ علیہ وسلّم إنّما أرَادَ فرسَ الغازِیْ" حضرت ابوزید دبوسیؒ فرماتے ہیں کہ اس قسم کی چیزیں رائے سے معلوم نہیں ہوتی لہذا حضرت زید بن ثابت کا یہ قول حدیث مرفوع کے حکم میں ہوگا کیونکہ غیرمدرک بالقیاس کے قبیل سے ہے۔ (۱۸)

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب تمام ائمہ نے عبد کو عبد الخدمۃ کے ساتھ مقید کیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی خیل کو خیل الخدمۃ و الرکوب کے ساتھ مقید کیا تاکہ دونوں میں تناسب برقرار رہے (۱۹)۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ عَبید کے بارے میں فرماتے ہیں:

"ولا فی الرقیقِ إذا کانُوا للخِدمۃ صدقۃٌ إلّا أن یکُونُوا للتِّجارۃِ فإذا کانُوا للتِّجارۃِ ففی أثمانِھِم الزکوٰۃُ إذا حالَ علیھا الحولُ"۔

ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ نہیں کہ گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہی نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ گھوڑوں کی زکوٰۃ حکومت جبراً وصول نہیں کرے گی بلکہ مالک خود اپنی صوابدید سے تقسیم کردیں یا یہ مطلب ہے کہ حدیث میں رقبہ کی نفی ہے قیمت کی نفی نہیں ہے، جب کہ زکوٰۃ الخیل بالاتفاق قیمت سے ادا ہوتی ہے۔ (۱۹*)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں زکوٰۃ الخیل وصول نہ کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ زکوٰۃ الخیل منسوخ ہے کیونکہ اگر زکوٰۃ منسوخ ہوتی تو حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما زکوٰۃ وصول نہ کرتے، بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسلمانوں کے پاس اونٹ تو تھے لیکن گھوڑے نہیں

(۱۸) عمدۃ القاری: ۳۷/۹ باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ۔
(۱۹) فیض الباری: ۳۹/۳۔ ۴۰ باب لیس المسلم فی فی فرسہ صدقۃ۔
(۱۹*) التعلیق: ۲۹۵/۲۔

تھے اور جن بلاد میں گھوڑے تھے وہ حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے زمانہ میں فتح ہوگئے اس لیے ان حضرات کے زمانہ میں زکوٰۃ الخیل وصول ہونے لگی ۔ (۲۰)

قول راجح

اس بارے میں حضرات فقہاء حنفیہ سے مختلف اقوال منقول ہیں ۔

قاضی خان ، اسرار اور درمختار میں صاحبین کے قول کو راجح قرار دیا ہے جب کہ شمس الائمہ صاحب تحفہ ، علامہ شامی، علامہ قاسم، امام سرخسی ، امام قدوری ، صاحب بدائع اور صاحب ہدایہ سب نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو راجح اور اسی کو مفتیٰ قرار دیا ہے ۔ (۲۱)

تنبیہ

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ”المسلم“ کے لفظ سے یہ اخذ کیا ہے کہ زکوٰۃ المال کی تمام انواع کے لیے شرط وجوب اسلام ہے چنانچہ یہی بات حضرت صدیق اکبرؓ کے آنے والے قول ”فَرَضَ رسولُ اللّٰہ علیہ السلام علی المسلمین“ سے بھی معلوم ہوتی ہے ۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ حدیث ان لوگوں کے خلاف حجت ہے جو کفار کو دنیا میں مخاطب بالفروع قرار دیتے ہیں ۔

مگر کفار کو آخرت میں عقاب کے اعتبار سے اگر مخاطب مانا جائے تو پھر درست ہے اور یہ قول اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”فویلٌ للمشرکینِ الّذِین لایُؤتُونَ الزکوۃَ۔ وقالوا لَم نَکُ من المصلّین ولم نَکُ نُطعِمُ المِسکِین“ سے ماخوذ ہے ”وھو قولُ أصحابِنا وھو الأصحّ عندالشافعیۃِ“ ۔ (۲۲)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۲۰) فتح القدیر: ۱۳۹/۲ فصل فی الخیل۔

(۲۱) تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۲۷/۹ باب الزکاۃ فی الفرس او عدمھا۔

(۲۲) المرقاۃ: ۱۳۰/۴۔

اونٹوں کی زکوۃ میں اختلاف مذاہب

وعن * أنس * أن أبا بكر كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتي أمر الله بها رسوله فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها ومن سئل فوقها فلا يعط في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم من كل خمس شاة فإذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى فإذا بلغت ستا وثلاثين إلى خمس وأربعين ففيها بنت لبون أنثى فإذا بلغت ستا وأربعين إلى ستين ففيها حقة طروقة الجمل فإذا بلغت واحدة وستين إلى خمس وسبعين ففيها جذعة فإذا بلغت ستا وسبعين إلى تسعين ففيها بنتا لبون فإذا بلغت إحدى وتسعين إلى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الجمل فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ومن لم يكن معه إلا أربع من الإبل فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها فإذا بلغت خمسا ففيها شاة ومن بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فإنها تقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له أو عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة فإنها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده إلا بنت لبون فإنها تقبل منه بنت لبون ويعطي شاتين أو عشرين درهما ومن بلغت صدقته بنت لبون وعنده حقة فإنها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين ومن بلغت صدقته بنت لبون وليست عنده وعنده بنت مخاض فإنها تقبل منه بنت مخاض ويعطي معها عشرين درهما أو شاتين ومن بلغت صدقته بنت مخاض وليست عنده وعنده بنت لبون فإنها تقبل منه ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين

فَإِنْ لَمْ تَكُنْ عِنْدَهُ بِنْتُ مَخَاضٍ عَلَى وَجْهِهَا وَعِنْدَهُ ابْنُ لَبُونٍ فَإِنَّهُ يُقْبَلُ مِنْهُ وَلَيْسَ مَعَهُ شَيْءٌ وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاةٌ فَإِذَا زَادَتْ عَلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ إِلَى مِائَتَيْنِ فَفِيهَا شَاتَانِ فَإِذَا زَادَتْ عَلَى مِائَتَيْنِ إِلَى ثَلَاثِ مِائَةٍ فَفِيهَا ثَلَاثُ شِيَاهٍ فَإِذَا زَادَتْ عَلَى ثَلَاثِمِائَةٍ فَفِي كُلِّ مِائَةٍ شَاةٌ فَإِذَا كَانَتْ سَائِمَةُ الرَّجُلِ نَاقِصَةً مِنْ أَرْبَعِينَ شَاةً وَاحِدَةً فَلَيْسَ فِيهَا صَدَقَةٌ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبُّهَا وَلَا تُخْرَجُ فِي الصَّدَقَةِ هَرِمَةٌ وَلَا ذَاتُ عَوَارٍ وَلَا تَيْسٌ إِلَّا مَا شَاءَ الْمُصَدِّقُ وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بَيْنَهُمَا بِالسَّوِيَّةِ (۲۳)

اس حدیث میں ابل اور غنم کی (بکرے دنبہ وغیرہ) کی زکوٰۃ کی تفصیلات مذکور ہیں۔

اونٹوں کی زکوٰۃ میں ایک سو بیس تک اتفاق ہے کہ اسی حساب پر عمل ہوگا جو حدیث میں بیان کیا گیا ہے البتہ ایک سو بیس کے بعد اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس کے بعد ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوگا "یعنی ان کے نزدیک حساب اربعینات اور خمسینات پر دائر ہوگا کہ اس عدد میں جتنی اربعینات ہوں اتنی بنت لبون اور جتنی خمسینات ہوں اتنے حقے واجب ہوں گے"۔

لیکن ان حضرات کے آپس میں بھی کچھ اختلاف ہے وہ یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس پر اگر ایک بھی زائد ہوجائے تو اربعینات اور خمسینات کا اعتبار ہوگا جب کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ حساب ایک سو تیس سے شروع ہوگا، لہذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک سو اکیس سے لے کر ایک سو تیس تک تین بنت لبون واجب ہوں گے کیونکہ اس میں تین اربعینات پائے جاتے ہیں ایک سو تیس کے بعد امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مذہب ایک جیسا ہے۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب بھی وہی ہے جو امام مالکؒ کا ہے البتہ ان سے ایک قول امام شافعیؒ کی طرح بھی منقول ہے۔ (۲۴)

ان حضرات کا استدلال حضرت انسؓ کی حدیث مذکور سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں (۲۵) "فإذا

(۲۳) الحدیث اخرجہ الامام البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۹۵ باب زکوٰۃ الغنم۔

(۲۴) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۵/۱۶۴۔۱۶۵ باب ماجاء فی زکوٰۃ الابل والغنم۔

(۲۵) المرقاۃ: ۴/۱۳۳۔

زادتْ علی عشرینَ ومائۃ ففی کلِّ أربعینَ بنتُ لبونٍ وفی کلِّ خمسینَ حِقَّۃٌ" ان الفاظ کے ظاہر سے دونوں مسلکوں پر استدلال کیا جاسکتا ہے، البتہ اس جملہ کی ایک تفسیر ابوداود میں مروی ہے جو امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے امام شافعیؒ نے اسی لیے اس کو اختیار کیا ہے چنانچہ ابوداود میں تصریح ہے۔ "فإذا کانتْ إحدی وعشرین ومائۃ ففیہا ثلاثُ بناتِ لبونٍ حتّی تبلُغَ تسعاً وعشرین فإذا کانتْ ثلاثین ومائۃ ففیہا بنتا لبونٍ وحِقّۃ الخ (۲۶)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایک سو بیس کے بعد نیا حساب چلے گا ایک سو پچاس تک اس کو استیناف اول اور استیناف ناقص کہتے ہیں اور ایک سو پچاس کے بعد استیناف کو استیناف ثانی اور کامل کہتے ہیں (۲۷)۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ایک سو بیس تک تو بالاتفاق دو حقے واجب رہیں گے اس کے بعد احناف کے نزدیک استیناف ناقص ہوگا یعنی ہر پانچ اونٹوں پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو چالیس پر دو حقے اور چار بکریاں ہوں گی اور ایک سو پینتالیس پر دو حقے ایک بنت مخاض اس کے بعد ایک سو پچاس پر تین حقے پھر اس کے بعد ہر پچاس اونٹ پر ایک حقہ واجب ہوگا اس کو استیناف ناقص اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بنت لبون نہیں آئی۔

پھر ایک سو پچاس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی پانچ کے اضافہ کے ساتھ ایک بکری کا اضافہ ہوگا یہاں تک کہ ایک سو ستر پر تین حقے اور چار بکریاں ہوں گی پھر ایک سو پچھتر پر تین حقے اور ایک بنت مخاض پھر ایک سو چھیاسی پر تین حقے ایک بنت لبون پھر دو سو پر چار حقے ہوجائیں گے اس کے بعد ہمیشہ استیناف کامل ہوتا رہے گا۔ (۲۸)

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کا استدلال حضرت عمرو بن حزم کے صحیفہ سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو

---

(۲۶) سنن ابی داود: ۱/۲۲۰ باب فی زکوٰۃ السائمۃ۔

(۲۷) معارف السنن: ۵/۱۶۴۔ باب ماجاء فی زکوٰۃ الابل والغنم۔

(۲۸) الہدایۃ: ۱/۱۸۹۔ فصل فی الابل۔

لکھوا کر دیا تھا (۲۹) اس میں اونٹوں کی زکوٰۃ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے "اَنَّھا اِذا بَلَغَتْ تسعین ففیھا حِقَّتان اِلٰی اَنْ تبلُغَ عشرین ومائۃ فاِذا کانَتْ اَکثرَ من ذٰلکَ ففی کلِّ خمسین حِقَّۃٌ فما فَضُلَ فاِنَّہٗ یُعادُ اِلٰی اَوَّلِ فریضۃِ الاِبلِ"۔ اس میں کل اربعین بنت لبون کا کوئی ذکر نہیں بلکہ اس میں خمسینات پر مدار ہے اور اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ایک سوبیس کے بعد فریضہ لوٹ کر اسی حساب پر چلایا جائے گا جس سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔

حضرات صحابہؓ کے آثار سے بھی حنفیہ استدلال کرتے ہیں چنانچہ طحاوی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر مروی ہے۔

"عن عبداللہ بن مسعودؓ انّہ قالَ فی فرائضِ الاِبلِ اِذا زادَتْ علی تسعین ففیھا حِقّتان۔اِلٰی عشرین ومائۃ فاِذا بلغَتْ العشرین ومائۃ استقبلت الفریضۃُ بالغنمِ فی کلِّ خمس شاۃٌ فاِذا بلغَت خمسًا وعشرین ففرائض الاِبل فاِذا کثُرَتِ الاِبل ففی کل خمسین حِقّۃ" (۳۰)۔

اسی طرح مصنف ابن ابی شیبۃ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا اثر مروی ہے۔

"عن عاصِمِ بن حمزۃَ عن علیؓ رضی اللہ عنہ قال: اِذا زادَتْ الاِبلُ علی عِشرین ومائۃٍ یَستقبل بھا الفریضۃَ" (۳۱)

اسی طرح اثر ابراھیم نخعیؒ "عن ابراھیم النخعیؒ قال اِذا زادَتْ الاِبلُ علی عشرین ومائۃٍ رُدَّتْ اِلی اَوّل الفَرَضِ" (۳۲) ان آثار میں نصاب کی تفصیل مسلک حنفی کے عین مطابق ہے یہ آثار موقوفہ بھی مرفوعہ کے درجے میں ہیں کیونکہ یہ مقادیر شرعیہ کا معاملہ ہے جو غیر مدرک بالقیاس ہوتے ہیں اور ایسے امور میں قول صحابی حدیث مرفوع کا درجہ رکھتا ہے۔

پھر خاص طور سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر اس لیے اہمیت کا حامل ہے کہ صحیحین کی روایت کے مطابق ان کے پاس احادیث کا ایک صحیفہ موجود تھا جو ان کی تلوار کی نیام میں رہتا تھا اس میں

---

(۲۹) ۹ھ میں جب یمن کا علاقہ نجران فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشہور صحابی حضرت عمرو بن حزمؓ کو اس کا گورنر بنا کر بھیجا۔ رخصت کے وقت آپؐ نے حضرت ابی بن کعبؓ سے چمڑے کے ٹکڑے پر ایک کتاب لکھوا کر ان کے حوالے کی جس میں زکوٰۃ، دیات اور دوسرے بہت سے امور سے متعلق ہدایات درج تھیں۔ حضرت عمرو بن حزمؓ کے بعد یہ صحیفہ ان کے پوتے ابوبکر بن محمد کے پاس رہا۔ ان سے مشہور امام حدیث ابن شہاب زہری نے یہ کتاب پڑھ کر اس کی نقل حاصل کی۔ چنانچہ امام زہری یہ کتاب درساً بھی پڑھایا کرتے تھے بعد میں یہ کتاب مختلف کتب حدیث کا جز بن گئی چنانچہ اس کے اقتباسات مسند احمد، موطا امام مالک، نسائی، دارمی وغیرہ میں زکوٰۃ، دیات وغیرہ میں متفرق طور پر آئے ہیں۔ دیکھیے: کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں۔ ص ۸۴ تا ۸۶۔

(۳۰) الاثر اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۲/۲۵۸ کتاب الزیادت باب فرض الزکوٰۃ فی الابل السائمۃ۔

(۳۱) نصب الرایۃ: ۲/۳۴۵ قبیل فصل فی البقر۔

(۳۲) الاثر اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۲/۲۵۸ باب فرض الزکوٰۃ فی الابل السائمۃ۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیت، فدیہ، قصاص، زمینوں کے حقوق، ولاء و معاہدات کے احکام اور مدینہ کے حرم ہونے کی تفصیلات کے علاوہ اسنان الابل کے احکام بھی لکھوائے تھے چنانچہ بخاری میں آیا ہے "فَنَشَرَھا" "ای الصحیفۃ" فاذا فیھا اَسْنَانُ الاِبل" لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ حضرت علیؓ کی بیان کردہ تفصیل اسی صحیفے کے مطابق ہوگی۔ (۳۳)

حنفیہ کی طرف سے ائمہ ثلاثہ کا جواب

ہماری طرف سے ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ہمارے مذہب پر بھی منطبق ہے کیونکہ یہ حدیث مجمل ہے اور حضرت عمرو بن حزم کی روایت مفصل ہے لہٰذا مجمل کو مفصل پر محمول کیا جائے گا جس کی وضاحت یہ ہے کہ "فی کلِ خمسینَ حِقّۃ" حنفیہ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق بھی صادق آتا ہے اس لیے کہ ایک سو پچاس کے عدد پر حنفیہ کے نزدیک تین حقّے واجب ہیں اور استیناف کامل ہونے کے بعد دو سو پر چار حقّے واجب ہوتے ہیں علی ہذا القیاس ہر اگلے خمسین پر حنفیہ کے نزدیک ایک حقّہ بڑھ جاتا ہے معلوم ہوا کہ فی کلّ خمسین حِقۃ حنفیہ کے مسلک کے عین موافق ہے۔

البتہ "فی کل اَربعین بنت لبون" کا جملہ بظاہر حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے لیکن اس میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہاں اجمالاً صرف دہائیوں کو ذکر کرکے کسور کو حذف کردیا گیا ہے اور حذف کسور کلام عرب میں شائع ہے لہٰذا "فی کل اَربعین" سے مراد چھتیس سے لے کر انچاس تک کے اعداد ہیں اس صورت میں یہ استیناف کامل کا بیان ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک استیناف کامل میں چھتیس سے انچاس تک بنت لبون واجب ہوتی ہے۔

اس توجیہ سے یہ معلوم ہوا کہ ظاہری نظر میں "فی کل اَربعین بنت لبون" کا تعلق اگرچہ ایک سو بیس کے بعد تمام اعداد سے ہے لیکن درحقیقت اس کا تعلق ایک سو پچاس کے بعد کے استیناف کامل کے ساتھ ہے یہی وجہ ہے کہ اس کو ہم نے مجمل مان کر حدیث عمرو بن حزم اس کے لیے تفصیل قرار دیا ہے۔

البتہ ابوداود میں صراحت کے ساتھ روایت کے الفاظ اس طرح ہیں "فإذا کانت إحدیٰ وعشرین ومائۃً ففیھا ثلاثَ بناتِ لَبُونٍ" (۳۴) تو اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ یہ زیادتی راوی کا

---

(۳۳) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۰۸۳/۲ کتاب الاعتصام باب مایکرہ من التعمق والتنازع والغلو فی الدین۔ ومسلم فی صحیحہ: ۹۹۴/۲ رقم الحدیث: ۱۳۷۰ باب فضل المدینۃ...

(۳۴) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ کتاب الزکوۃ، باب زکوۃ السائمۃ: ۲۲۰/۱۔

ادراج ہے اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نامہ مبارک کا متن یہی ہوتا تو امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ پوری روایت کو اہتمام سے ذکر کرتے جب کہ ان کی روایتوں میں یہ زیادتی موجود نہیں ہے ۔ (۳۵)

ولا یُجمَعُ بین مُتفرِّقٍ ولا یفرَّقُ بین مُجتَمِعٍ خشیۃَ الصّدقۃِ

خُلطہ بضم الخاء کے لغوی معنی اختلاط اور شرکت کے ہیں ، مذکورہ بالا مسئلہ میں خلطہ کی دو قسمیں ہیں

۱۔ خلطہ حقیقی ۔ ۲۔ خلطہ اعتباری ۔

خلطہ حقیقی کو خلطہ الشیوع خلطہ الاشتراک اور خلطۃ الاعیان بھی کہا جاتا ہے اسی طرح خلطہ اعتباری کو خلطۃ الجوار اور خلطہ اوصاف سے موسوم کرتے ہیں ۔

خُلطۃ الشیوع

دو یا دو سے زیادہ اشخاص کے درمیان مال یا جانور اس طرح مشترک ہوں کہ ہر ایک کی ملک دوسرے کے ملک سے ممتاز نہ ہو اسے فقہاء کی اصطلاح میں مشترک مشاع سے تعبیر کرتے ہیں ۔ جیسے چند آدمیوں کو وراثت یا ھبہ میں کچھ مویشی مشترکہ طور پر مل جائیں یا مل کر وہ کچھ جانور خرید لیں اور انہیں تقسیم نہ کریں یعنی "تشارکَ المِلکِ فی الأموالِ بلاتمایُزٍ" موجود ہو ۔

خَلطۃ الجوار

شرکاء میں سے ہر ایک کی ملک دوسرے سے ممتاز ہو دونوں انتظامی سہولت کی خاطر اپنے جانوروں کو ایک جگہ جمع کرلیتے ہیں ان کے حصے متمیز و متعین ہیں صرف انتظامی امور میں اشتراک کیا گیا ہے ۔ (۳۶)

تفصیل مذاہب

امام اعظم ابوحنیفہؒ ، حضرات صاحبین ، امام بخاری وغیرھم فرماتے ہیں کہ فرضیت زکوٰۃ میں خلطہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے خواہ وہ خلطۃ الشیوع ہو یا خلطۃ الجوار صرف اور صرف ملک کا اعتبار ہے یعنی یہ دیکھا جائے گا کہ کس شخص کی ملکیت میں کتنا مال ہے ، اسی حساب سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی اور ان میں سے اگر کسی

(۳۵) والبسط فی معارف السنن: ۱۸۲/۵ ۔ ۱۸۳ فی تفصیل باب ماجاء فی زکوٰۃ الابل والغنم ۔

(۳۶) والبسط فی معارف السنن: ۱۸۵/۵ وکذا المغنی: ۲/۱۳۸ کتاب الزکوٰۃ مسالۃ: ۱۶۲۴ ۔

کا ملک نصاب سے کم ہو تو زکوٰۃ نہیں ہوگی لہذا مدار زکوٰۃ ملک ہے نہ کہ خلطہ۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خلطہ زکوٰۃ میں موثر اور دخیل ہے،گویا شرکاء کا مال ملک واحد کی طرح سمجھا جائے گا کہ اگر ایک چراگاہ مین ہر دو اشخاص کا مال نصاب سے کم ہونے کے باوجود مل کر حد نصاب کو پہنچ جائے تو وہ ایک شخص کے مال کی طرح پورا نصاب شمار ہوگا اور اس میں زکوٰۃ واجب ہوجائے گی البتہ امام مالک کے نزدیک خلطۃ اس وقت موثر ہوگا جبکہ ہر ایک شریک صاحب نصاب ہو۔ (۳۷) وجوب زکوٰۃ کی طرح مقدار زکوٰۃ بھی،جمہور کے یہاں ریوڑوں اور گلوں ہی کے حساب سے کم یا زیادہ ہوگی گویا کہ ان کے ہاں زکوٰۃ کا دار ومدار ریوڑوں پر ہے۔

❶ مثلاً تین آدمی ایک سو بیس بکریوں میں شریک ہوں ہر ایک کی چالیس بکریاں ہوں تو چونکہ وہ ایک ہی چراگاہ میں ہیں اس لیے ان سب حضرات سے صرف ایک بکری لی جائیگی اور ساعی کے لیے یہ جائز نہیں کہ تفریق کرکے ہر ایک کو علیحدہ شمار کرے اور ہر ایک سے الگ الگ ایک بکری سے بلکہ ریوڑ کے ایک ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ بھی سب کی اجتماعی ہوگی۔

❷ اسی طرح تین ہی افراد ایک سو بیس بکریوں میں شریک ہوں اور ہر ایک کی چالیس بکریاں الگ الگ چراہ گاہ میں ہوں تو ہر ایک پر ایک ایک بکری واجب ہوگی اور ان کے لیے جائز نہیں کہ متفرق مال کو جس میں خلطۃ الجوار نہیں ہے جمع کرکے مجتمع ظاہر کرے اور بجائے تین بکریوں کے ایک بکری دے دیں۔ (۳۸)

لیکن خلطۃ جوار کی تاثیر کے لیے ان حضرات کے نزدیک علی اختلاف الاقوال کچھ شرائط ہیں امام مالک کے نزدیک صرف پانچ چیزوں میں اشتراک شرط ہے۔

❶ راعی ❷ فحل "نر جانور جس سے وہ گابھن ہوں وہ مشترک اور ایک ہی ہو" ❸ مُراح "باڑہ ایک ہو" ❹ مَرعیٰ "چراگاہ ایک ہو" ❺ مشرب "پانی کا گھاٹ حوض" ڈول ایک ہو۔

امام احمدؒ کے نزدیک چھ چیزوں میں اتحاد ضروری ہے۔ ❶ راعی ❷ مَسرح "چرنے کے لیے چلنے کا راستہ ایک ہو" ❸ مراح ❹ کلب ❺ مشرب ❻ فحل۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نو چیزوں میں اشتراک ضروری ہے مذکورہ بالاشروط کے ساتھ ساتھ ❼ اتحاد محلب "دودھ دوہنے کا برتن ایک ہو" ❽ حالب "دودھ دوہنے والا ایک ہو" ❾ مرعیٰ یعنی چراگاہ ایک ہو، امام نوویؒ نے شرح مہذب میں نیۃ الخلطۃ کو بھی شرط قرار دیا ہے تو کل دس ہوجاتے ہیں۔

---

(۳۷) والبسط فی المغنی لابن قدامۃ: ۲/ ۲۴۸ مسالۃ ۱۷۲۴ کتاب الزکاۃ۔

(۳۸) فیض الباری: ۳/ ۲۱ باب لایجمع بین متفرق۔

علامہ بنوریؒ نے ان شرائط کو دو شعروں میں جمع فرمایا ہے۔

مراح ومرعی ثم راع و محلب
وکلب و فحل ثم حوض و حالب
فهذی ثمان قیل تسع بمسرح
وقصد لخلط زید فیها فیحسب

اس کے علاوہ امام مالکؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک ہر ایک کا صاحب نصاب ہونا بھی ضروری ہے جس کے مویشی نصاب سے کم ہوں گے اس پر زکوۃ واجب نہ ہوگی جبکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر ایک کا صاحب نصاب ہونا ضروری نہیں۔ (۳۹)

متعلق خلطہ میں بھی اختلاف ہے جمہور اور امام مالکؒ کے ہاں صرف مویشیوں میں شرکۃ اور خلطۃ کا اعتبار ہے جبکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے ہاں ہر چیز میں خلطۃ کا اعتبار ہوتا ہے خواہ دنانیر و دراھم ہوں یا جانور مویشی وغیرہ البتہ ان میں خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہوتا ہے خلطۃ الجوار کا اعتبار نہیں ہوتا اور ایک قول ان حضرات کا بھی جمہور کی طرح ہے (۴۰)۔ یہ تفصیل تو خلطۃ الجوار کے بارے میں تھی باقی نفس خلطۃ اور شرکۃ کی تاثیر کے لیے تین شرائط ہیں۔

❶ شریکین کا اہل زکوۃ میں سے ہونا ❷ مال مشترک کا نصاب تک پہنچنا ❸ حولان حول کا ہونا۔ (۴۱)

مذکورہ جملہ کی ترکیبی تحقیق

ترکیب کے اعتبار سے خشیۃَ الصدقۃِ مفعول لہ ہے ولا یجمع ولایفرق دونوں فعل اس میں تنازع کررہے ہیں گویا خشیۃَ الصدقۃ کا تعلق دونوں جملوں سے ہے (۴۲) ان دونوں فعلوں کی ضمیر فاعل کے مرجع میں علماء کے تین اقوال ہیں۔

❶ امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضمیر فاعل کا مرجع مالک اور مصدق "ساعی" دونوں ہیں گویا یہ نہی دونوں کے لیے ہے۔

(۳۹) والبسط فی معارف السنن: ۵/۱۸۵۔۱۸۶ باب ماجاء فی زکوۃ الابل والغنم۔

(۴۰) والبسط فی المغنی: ۲/۲۵۴ کتاب الزکوۃ مسالۃ ۱۶۳۶۔

(۴۱) معارف السنن: ۵/۱۸۶ زکوۃ الابل والغنم۔

(۴۲) الطیبی: ۴/۳۲۔

❸ امام مالک کے نزدیک دونوں ضمیروں کا مرجع صرف "مالک" ہی ہے اور نہی فقط اسی کے متعلق ہے۔

❹ امام ابوحنیفہ "فی روایۃ" امام شافعی "فی روایۃ" فرماتے ہیں کہ نہی صرف ساعی کے بارے میں ہے اور دونوں ضمیریں اس کی طرف لوٹ رہی ہیں۔ (۴۳)

حضرات احناف کے نزدیک مذہب مشہور میں چونکہ لایجمع اور لایفرق کی نہی مالک اور آخذ دونوں کے لیے ہے اور وجوب زکوٰۃ کے لیے مدار صرف ملک ہے تو اس اعتبار سے مندرجہ ذیل چار صورتیں ہوں گی پہلی دو صورتیں ساعی اور آخذ کے اعتبار سے ہیں اور بعد والی دو صوتیں مالک کے اعتبار سے ہیں۔ اور ہر صورت میں مضاف محذوف ہوگا پہلی دو صورتوں میں سقوط اور قلۃ محذوف ہوگا اور بعد والی دو صورتوں میں کثرۃ اور وجوب۔

❶ جمع بین المتفرق خشیۃَ سقوطِ الصدقۃ دو افراد کی بیس بیس بکریاں ایک جگہ جمع ہوں تو آخذ کے لیے جائز نہیں کہ وہ دونوں کی ملک کو جمع کرکے مجموعہ چالیس بکریوں میں سے ایک بکرے لے لے کیونکہ یہ جمع متفرق وجوب زکوٰۃ کے لیے ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔

❷ تفریق بین المجتمع خشیۃَ قِلۃِ الصدقۃ ایک شخص کی دو چراگاہوں میں اسی بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر شرعاً مالک نصاب پر ایک بکری لازم آتی ہے اب ساعی و آخذ کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ اسے دو حصوں میں تقسیم کرکے مالک سے دو بکریاں لے لے کیونکہ یہ تفریق مجتمع ہے قلت صدقہ کے خوف سے ہوئی ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔

❸ جمع بین المتفرق خشیۃَ کَثرۃِ الصدقۃ دو اشخاص کی اسّی بکریاں مشترک ہیں جن کے مجموعہ پر ہر مالک کے اعتبار سے ایک ایک بکری واجب ہوتی ہے اب مالکوں کے لیے جائز نہیں کہ دونوں حصوں کو ایک ملک قرار دے کر ایک بکری ادا کریں کیونکہ یہ کثرت صدقہ کے خوف سے متفرق مال کو جمع کیا گیا ہے جو شرعاً منھی عنہ ہے۔

❹ تفریق بین المجتمع خشیۃَ وَجوبِ الصدقۃ ایک آدمی کی چالیس بکریاں دو چراگاہوں میں ہیں جس کی وجہ سے اس پر ایک بکری واجب ہے اب مالک کے لیے یہ بات جائز نہیں کہ وہ ان کو دو ٹکڑوں کو الگ الگ ظاہر کرے تاکہ زکوٰۃ واجب نہ ہو۔ کیونکہ یہ وجوب صدقہ کے خوف سے تفریق مجتمع ہے جو شارع کی طرف سے ممنوع ہے۔ (۴۴)

(۴۳) والبسط فی عمدۃ القاری: ۹/۹۔ ۱۰ باب لایجمع بین متفرق ولایتفرق بین مجتمع۔

(۴۴) تمام صورتوں کی تفصیل ماخوذ ہے مرقاۃ المفاتیح: ۴/۱۳۵۔ ۱۳۶ سے۔

حدیث کی تشریح

مذکورہ اختلاف کے پیش نظر اس حصہ حدیث کی دو تفسیریں ہیں ایک ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اور دوسری احناف کے نزدیک اور یہ دو تفسیریں ہر ایک کے اپنے اپنے مسلک و نظریہ کے موافق ہیں۔

❶ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ زکوٰۃ میں خلطہ مؤثر اور دخیل ہے لہٰذا جمع المتفرق اور تفریق المجتمع من حیث المرعیٰ مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ متفرق فی الامکنہ مالوں کو کثرت زکوٰۃ کی خاطر یا قلت زکوٰۃ کے خوف کی وجہ سے جمع نہ کیا جائے اور مجتمع فی المکان مال کو متفرق نہ کیا جائے بلکہ جو مال مجتمع ہو اس کو مجتمع سمجھ کر ہی زکوٰۃ کا حساب کیا جائے اور جو مال مکان کے اعتبار سے متفرق ہو اس کی زکوٰۃ کا حساب بھی اسی طرح کیا جائے۔

❷ لیکن احناف کے قول پر زکوٰۃ کا دار و مدار ملک پر ہے خلطہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے لہذا متفرق اور مجتمع من حیث الملک مراد ہیں (۴۵) اور پھر یہاں لایجمع اور لایفرق والے دونوں جملوں میں حکم وخطاب مُصدّق "صدقہ وصول کرنے والا" اور مالک "زکوٰۃ ادا کرنے والا" دونوں کے لیے ہے مطلب یہ ہے کہ جس متفرق یا مجتمع مال میں مصدّق کو عدم وجوب زکوٰۃ کا اور مالک کو وجوب زکوٰۃ یا کثرت زکوٰۃ کا اندیشہ ہو ایسے مال زکوٰۃ میں وہ دونوں جمع یا تفریق میں سے کسی قسم کا بھی ردوبدل ہرگز نہ کریں بلکہ وہ مال جیسے ہو ویسے ہی رہنے دیں۔ (۴۶)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت انسؓ کی حدیث مذکور سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار زکوٰۃ کی مقدار واجب میں موثر نہ ہوتا تو جمع و تفریق سے منع نہ کیا جاتا اور نہ ایک دوسرے پر رجوع کا حکم ہوتا اس لیے کہ جمع و تفریق اور اسی طرح ایک دوسرے پر رجوع متعدد شرکاء کی صورت میں ممکن ہے اور متعدد شرکاء تب معتبر ہوں گے جب کہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار کو معتبر مانا جائے۔ (۴۷)

---

(۴۵) بدائع الصنائع: ۲/ ۲۹ - فصل واما نصاب الغنم۔

(۴۶) المرقاۃ: ۴/ ۱۳۵۔

(۴۷) والبسط فی المغنی لابن قدامۃ: ۲/ ۲۴۸ مسالۃ ۱۶۷۴۔

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں

❶ قولہ تعالیٰ: "خُذْ من أموالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم الآية" اس آیت سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا مدار ملک پر ہے اور وہی اس کا سبب ہے کیونکہ کوئی شخص مال غیر کے ذریعے پاک و صاف نہیں ہوتا بلکہ صرف اپنے ذاتی مال سے ہی اسے پاکی و صفائی حاصل ہوتی ہے۔ (۴۸)

❷ اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے "فإن لم تبلُغْ سائِمَةُ الرّجلِ أربعينَ فليسَ فيها شيءٌ" (۴۹)

اس حدیث میں چالیس سے کم بکریوں میں مطلقاً وجوب زکوٰۃ کی نفی فرمائی ہے معلوم ہوا کہ خلطۃ اور انفراد دونوں ہی صورتوں میں ملک کے اعتبار سے نصاب کا کامل ہونا شرط وجوب ہے۔

❸ قول ابن حزم فی المحلّٰی: والخُلطة فی الماشیۃِ أو غیرِها لاتُحِیل حکمَ الزکاۃ ولکلّ أحدٍ حکمُه نصف نصف مشترک تھیں آخذ ان شرکاء میں سے کسی کی ملک سے دو بکریاں لے گیا اب دوسرے شریک سے یہ شخص ایک بکری کی قیمت وصول کرلے۔

احناف کے یہاں خلطۃ الجوار کی صورت میں تو "تراجع" کا کوئی سوال نہیں اس لیے کہ دونوں کی املاک متمیز ہیں اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی۔

اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں "جس میں ہر ایک کا حصہ مال کے ہر حصہ میں پھیلا ہوا ہوتا ہے" تراجع خلیطین کی تفصیل یہ ہے کہ اگر دونوں کے حصص مساوی ہوں۔ مثلاً اسی بکریاں نصفاً نصفاً غیر متمیز طور پر مشترک ہوں اور عامل مجموعہ میں سے دو بکریاں لے جائے اور دونوں بکریوں کی قیمت و ثمن بھی مساوی ہو تب تو تراجع کا سوال نہیں ہوتا کیونکہ زکوٰۃ کی مقدار ماخوذ ان میں سے ہر ایک پر مساوی طور پر واجب تھی البتہ اگر عامل نے زکوٰۃ کسی ایک شریک کی متمیز ملک سے وصول کرلی تو "تراجع" یقیناً ہوگا۔ (۵۹) یا مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کرلی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کرلے گا۔ اسی طرح خلطۃ الشیوع کی صورت میں جب شرکاء کے حصص متفاوت ہوں یعنی حصوں میں کمی بیشی ہو تو پھر بھی "تراجع" یقینی ہے، اگرچہ اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ کا وجوب تو مجموعہ پر نہیں ہوتا بلکہ ہر شخص پر اپنے حصے کے حساب سے ہوتا ہے لیکن مصدق کو شرعاً اختیار ہے کہ وہ دونوں شریکوں کو تقسیم پر مجبور کرنے کے بجائے وصول یابی مشترک مال سے کرلے۔ اس

---

(۴۸) فیض الباری: ۲۵/۳ باب لا یجمع بین متفرق۔

(۴۹) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۲۱۹/۱ باب فی زکوٰۃ السائمۃ۔

تفصیل کے مطابق اس صورت میں "تراجع" کی مثال اس طرح ہوگی کہ مثلاً ایک سو بیس بکریاں دو اشخاص کے درمیان مخلوط وغیر متمیز طور پر مشترک ہوں اس طرح کہ چالیس بکریاں ایک شریک کی ہیں اور اسّی دوسرے کی لیکن کسی شریک کا حصہ متعین و مقسوم نہ ہو بلکہ ہر بکری میں ہر ایک کا حصہ پھیلا ہوا ہو تو گویا ہر بکری میں ایک ثلث چالیس والے کا اور باقی دو ثلث اسّی والے کے ہیں تو حنفیہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب ہوتی ہے "کیونکہ ایک کا حصہ اسی کے برابر ہے اور دوسرے کا چالیس کے برابر اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اسی پر بھی" اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کرے چنانچہ اگر مصدق ان مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا تو اب اسّی والے کو یہ حق ہے کہ چالیس والے سے ایک تہائی "ثلث" بکری کی قیمت وصول کرلے اس کی وجہ یہ ہے کہ مشاع ہونے کی وجہ سے ۔ ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثلاثاً مشترک تھی چنانچہ جو دو بکریاں زکوٰۃ میں گئیں ، ان میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی اسّی والے کا اور ایک تہائی چالیس والے کا تھا اس طرح اسّی والے کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں جبکہ اس پر تین تہائی فی مالہ (۵۰)

یعنی زکوٰۃ کا دارومدار ملک پر ہے خلطہ کا اعتبار نہ مویشیوں میں ہوگا نہ دیگر اموال میں ۔

❷ قیاس علی النظائر یعنی اللہ بزرگ و برتر نے زکوٰۃ کی فرضیت کا ذکر اسی طرح فرمایا ہے جس طرح صلاۃ، صوم اور حج کی فرضیت کا ذکر فرمایا چنانچہ ارشاد ہے :

وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ (۵۱) فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (۵۲) وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (۵۳)

اور صلوٰۃ وغیرہ میں ہر مکلف بدون اختلاط غیر کے مستقل بالذات ہے تو زکوٰۃ میں بھی اسی طرح ہوگا۔ (۵۴)

ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب

حدیث مذکور میں مجتمع سے مراد مجتمع فی المکان نہیں بلکہ مجتمع فی الملک ہے اسی طرح متفرق

(۵۰) والبسط فی المحلی بالآثار: ۱۵۳/۴ کتاب الزکوٰۃ مسالة ۶۸۱۔

(۵۱) سورۃ البقرۃ: ۴۳۔

(۵۲) سورۃ البقرۃ: ۱۸۵۔

(۵۳) سورۃ آل عمران: ۹۷۔

(۵۴) والبسط فی فیض الباری: ۲۵/۳ باب لایجمع بین متفرق۔

ہے متفرق فی الامکنہ نہیں بلکہ متفرق فی الاملاک ہے اور قرینہ اس پر ایک تو دلائل مذکورہ ہیں دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اگر ایک نصاب ایک ملک میں ہو تو اس کو بالاتفاق جمع کیا جاتا ہے اگرچہ وہ متفرق مقامات میں ہو، معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کے باب میں ملک کا اعتبار ہے نہ کہ مکان کا لہذا متفرق فی الملک مال کو جمع نہیں کیا جائے گا اگرچہ وہ ایک ہی مکان میں مجتمع ہو۔ (۵۵)

چنانچہ مبسوط سرخسی میں تصریح ہے "والمرادُ به الجمعُ والتفريقُ فی الملكِ لا فی المكانِ لإجماعِنا علىٰ أنه إذا كان فی مِلكٍ واحدٍ نصابٌ كاملٌ فی أمكنةٍ متفرقةٍ يُجمع" (۵۶)

اسی طرح امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "إذ المرادُ الجمعُ والتفريقُ فی الأملاكِ لا الأمكنة ألا ترى أن النصابَ المُفرَّقَ فی أمكنةٍ مع وحدةِ المِلكِ تَجِبُ فيه الزكوٰة" (۵۷)

وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بَيْنَهُمَا بِالسَّوِيَّةِ

یعنی دو آدمی مال میں خلطہ اور شرکت کریں اور ان کے مخلوط مال میں سے زکوٰۃ وصول کرلی جائے تو ہر شریک دوسرے سے اپنے حصہ کے تناسب سے قیمت میں رجوع کریگا۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الجوار اور خلطۃ الشیوع دونوں معتبر ہیں اس لیے ان کے نزدیک خلطۃ الجوار میں صورت یہ ہوگی کہ مثلاً دو شرکاء کی اسی بکریوں میں سے آخذ نے ایک بکری لے لی یقیناً یہ بکری دونوں میں سے ایک شخص کی ہوگی اب یہ شخص دوسرے شریک سے بکری کی آدھی قیمت وصول کرلے گا۔ (۵۸)

اور خلطۃ الشیوع میں تراجع کی صورت یوں ہوگی کہ مثلاً دو آدمیوں میں ایک سو تیس بکریاں مشاعاً یعنی ایک مکمل بکری واجب تھی اور چالیس والے کی ملکیت سے صرف دو تہائی بکری گئی جب کہ اس پر بھی تین تہائی یعنی ایک مکمل بکری واجب تھی لہذا چالیس والا ایک تہائی بکری کی قیمت اسّی والے کو ادا کرے گا۔ (۶۰)

(۵۵) عمدۃ القاری: ۹/۱۰ باب لا یجمع بین متفرق۔

(۵۶) المبسوط لشمس الدین السرخسی: ۲/۱۵۴ کتاب الزکوٰۃ وفیہ زکاۃ الابل۔

(۵۷) فتح القدیر: ۲/۱۷۴ باب صدقۃ السوائم فصل فی الابل۔

(۵۸) معارف السنن: ۵/۱۸۹۔۱۹۰۔ باب ماجاء فی زکوٰۃ الابل۔

(۵۹) نفس المرجع

(۶۰) والبسط فی بدائع الصنائع: ۲/۳۰ کتاب الزکوٰۃ فصل واما نصاب الغنم۔

ظاہر حدیث حنفیہ کی تشریح کے موافق ہے اس لیے کہ تراجع باب تفاعل سے ہے اور تفاعل میں تشارک کا خاصہ ہے کہ فعل جانبین سے ہوتا ہے تو تراجع کا تقاضا یہ ہے کہ رجوع دونوں جانبوں سے ہو اور یہ صورت صرف مسلک حنفیہ میں ممکن ہے وہ یوں کہ مثلاً دو شرکاء کے درمیان اکسٹھ اونٹ مشترک ہیں ایک شریک کے پچیس اور دوسرے کے چھتیس ہیں تو اب حنفیہ کے نزدیک ساعی اس مال مشترک سے ایک بنت لبون اور ایک بنت مخاض لے لے کیونکہ پچیس پر بنت مخاض اور چھتیس پر بنت لبون فرض ہے۔ (۶۱)

بعد میں قیمت لگا کر ایک دوسرے پر رجوع کرے مثلاً بنت مخاض کی قیمت دو سو روپے ہے اور بنت لبون کی قیمت تین سو روپے ہے تو گویا مصدق نے پانچ سو روپے وصول کرلیے تو اب چھتیس والا یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہر ایک کے ذمے نصف یعنی اڑھائی سو ہے بلکہ پچیس والے کے ذمہ دو سو اور چھتیس والے کے ذمے تین سو روپے ہیں۔

جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان اونٹوں پر بوجہ اشتراک وخلطہ ایک جذعہ دینا ہوگا۔ صرف صاحب جذعہ اپنے دوسرے شریک پر رجوع کرے گا دوسرے شریک کا رجوع صاحب جذعہ پر ممکن ہی نہیں تو رجوع جانب واحد سے ہوا جانبین سے نہیں ہوا۔ (۶۲)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ وَمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱)

یعنی جو زمین بارش کے پانی سے سیراب ہوتی ہو، نہروں اور ندی نالوں کے ذریعہ اس میں پانی آتا ہو یا اسے چشموں نے سیراب کیا ہو، یا خود زمین سرسبز و شاداب ہو تو ایسی زمین سے جو غلہ وغیرہ پیدا ہوگا اس میں سے دسواں حصہ بطور زکوۃ دینا واجب ہے۔ اور جس زمین کو بیلوں یا اونٹوں کے ذریعہ کنویں سے سیراب کیا گیا ہو، اس میں بیسواں حصہ واجب ہوگا۔

عشری سے مراد وہ کھیتی اور درخت ہیں جن کو مستقل طور پر پانی نہیں پلایا جاتا ہو، بلکہ آس پاس

(۶۱) معارف السنن: ۵/۱۹۰ باب فی زکوۃ الابل و فیض الباری: ۳/۲۶ ـ ۲۷ باب لا یجمع بین متفرق۔

(۶۲) فیض الباری: ۳/۲۷ باب لا یجمع بین متفرق۔

(۱) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۲۰۱ باب العشر فیما یسقی من ماء السماء۔

سے بارش کے اس پانی سے جو تالاب کی شکل میں جمع ہوتا ہے سیراب ہوتے ہوں (*) ۔

عشر اور خراج کا بیان

عشر اور خراج شریعت اسلام کے دو اصطلاحی لفظ ہیں، ان دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی حیثیت ان دونوں میں ہے ۔ فرق یہ ہے کہ عشر صرف ٹیکس نہیں، بلکہ اس میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے ، اسی وجہ سے اس کو زکوۃ الارض بھی کہا جاتا ہے اور خراج خالص ٹیکس ہے ، اس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں ، اسی لیے عشر مسلمانوں کی زمین کے ساتھ مخصوص ہے اور خراج مسلم و کافر دونوں کی زمین میں واجب ہوتا ہے ۔ اور عملی فرق یہ ہے کہ عشر تو زمین کی پیداوار پر ہے ، اگر پیداوار نہ ہو خواہ اس کا سبب مالک زمین کی غفلت ہی ہو کہ اس نے قابل کاشت زمین کو خالی چھوڑ دیا، کاشت نہیں کی اس صورت میں اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیونکہ عشر پیداوار ہی کے ایک حصہ کا نام ہے ، بخلاف خراج کے کہ وہ قابل کاشت زمین پر عائد ہے ، اگر مالک نے غفلت برتی اور قابل کاشت ہونے کے باوجود اس میں کاشت نہیں کی تو خراج اس حالت میں بھی اس پر لازم ہوگا، البتہ یہ طریقہ خراج مؤظّف میں ہوگا جو زمین پر بطور وظیفہ مقرر ہوتا ہے جس طرح حضرت عمر فاروقؓ نے ارض عراق و شام اور مصر کے ہر جریب پر ایک صاع گندم یا جو مقرر فرمایا تھا تو چونکہ خراج مؤظّف میں خارج من الارض کی قید نہیں ہے ، اس لیے ہر حال میں خراج ادا کرنا ضروری ہے ، چاہے زمین میں زراعت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ خراج مؤظّف میں زمین پر مقرر کیا جانے والا وظیفہ عام ہے نقد کے قبیل سے ہو یا نقد کے قبیل سے نہ ہو (۲) ۔ دوسری قسم جس کو خراج مقاسمۃ "بٹائی" کہتے ہیں، اس میں امام اور حاکم وقت کی طرف سے ارض مفتوحہ اور اس کے اہل پر نصف الخارج یا ثلث الخارج یا ربع الخارج مقرر کیا جاتا ہے ، چونکہ اس میں خارج الارض کی قید ہے اس وجہ سے کاشت نہ کرنے کی صورت میں وہ معاف ہوجائے گا، کیونکہ بٹائی تو پیداوار کا حصہ ہے پیداوار نہیں تو بٹائی بھی نہیں (۳) ۔

البتہ زمین کا قابل کاشت ہونا دونوں صورتوں میں ضروری ہے ، بنجر زمین جس میں کاشت کی صلاحیت نہ ہو یا پانی سے اتنی دور ہو کہ پانی زمین تک نہیں پہنچ سکتا اور بارش اتنی ہوتی نہیں جس سے کوئی چیز زمین سے

(*) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۲/ ۳۱۰ ۔

(۲) دیکھیے فتاوی شامیہ ۲/ ۳۲۳ باب العشر و الخراج ۔

(۳) تفصیل کے لیے دیکھیے فتاوی شامیہ: ۲/ ۳۲۵ باب العشر ۔

پیدا ہوسکے تو ایسی زمین میں خراج نہیں ہے (۴)۔

عشر اگرچہ ایک حیثیت سے زمین کی زکوۃ اور عبادت ہے مگر اس میں ایک دوسری حیثیت زمین کے ٹیکس کی بھی ہے اس لیے زکوۃ اموال اور عشر میں یہ فرق ہوگا کہ اموال تجارت اور سونے چاندی کی زکوۃ عبادت خالصہ ہے اور عشر میں عبادت کی حیثیت بھی ہے اور ٹیکس کی حیثیت بھی (۵)۔

عُشری اور خراجی زمین کا ضابطہ!

اس معاملہ میں اصل ضابطہ شرعی یہ ہے کہ جب کوئی ملک یا خطہ زمین ابتداءً مسلمانوں کے قبضہ میں آئے تو اس کی چند صورتیں ہوتی ہیں:

ایک تو یہ کہ اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام حالات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدہ صلح ہوا ہے، اگر اس صلحنامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور انہی لوگوں کی ملکیت رہے گی جن کی ملکیت میں اب تک تھی، تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگادیا جائے گا اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہوجائیں گی، کیونکہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں ان کی زمینوں کے لیے حکم خراج متعین ہے، اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا مگر فتح کے بعد امام المسلمین نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا، بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت بدستور قائم رکھی تو یہ سب خراجی ہوں گی، جیسے شام، عراق اور مصر کی زمینوں کے ساتھ حضرت عمر فاروقؓ نے یہی معاملہ فرمایا بجز خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دیئے گئے یا بیت المال کے لیے رکھے گئے۔

اراضی عُشر

اور اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہوگئے تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت ہی رہیں گی اور ان پر عشر واجب ہوگا، یہ زمینیں عشری قرار دیجائیں گی، جیسے مدینہ طیبہ کی زمین کہ یہاں کے باشندوں نے مسلمان ہوکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہاں تشریف لانے کی دعوت دی، یا کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہو اور امام المسلمین نے اس کی زمینیں مال غنیمت کے قاعدہ سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کردیئے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کردیا تو جو زمینیں تقسیم ہوکر مجاہدین کی

(۴) دیکھیے بدائع الصنائع: ۲/۵۵ کتاب الزکوۃ واما شرائط الفرضیۃ۔

(۵) البدائع: ۲/۵۴-۵۵۔

ملک میں آئیں گی وہ سب عشری ہوں گی، جیسے خیبر کی زمینوں کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجاہدین میں تقسیم فرمایا اور ان پر عشر لازم کیا گیا۔

اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں نہ قابل زراعت، بعد میں ان کو امام المسلمین کی اجازت سے قابل زراعت بنالیا گیا، یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنالیا گیا تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی اور اگر مسلمانوں نے اس زمین کو قابل کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرب و جوار کی زمینوں پر ہوگا، وہ عشری ہیں تو ان کو بھی عشری قرار دیا جائے گا اور اگر وہ خراجی ہیں تو ان کو بھی خراجی سمجھا جائے گا، اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ نو آباد اراضی عشری ہوگی۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس پر ہوگا کہ جس پانی سے ان زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے وہ پانی اگر عشری ہے تو زمینیں بھی عشری کہلائیں گی اور اگر وہ پانی خراجی ہے تو زمینیں خراجی قرار دی جائیں گی، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو معتمد قرار دیا ہے۔

خراجی یا عُشری پانی کی بحث!

بارش کا پانی اور کنووں اور قدرتی چشموں کا پانی اسی طرح بڑے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور سے جاری ہیں، نہ ان کو جاری کرنے میں کسی کے عمل کو دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی مِلک ہوتے ہیں، جیسے عراق میں دجلہ و فرات، مصر میں نیل، خراسان میں سیحون و جیحون، ہندوستان میں گنگا اور جمنا، پاکستان میں راوی اور دریائے سندھ وغیرہ یہ سب عشری پانی ہے، البتہ بڑے دریاؤں کے پانی کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک بڑے دریاؤں کا پانی خراجی ہے۔

اور وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت اور خرچ کے ذریعہ نکالی ہیں وہ عادۃً نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں، جیسے ان دریاؤں سے نکلنے والی نہریں، نہر گنگ اور نہر جمن وغیرہ، وہ چونکہ فتح اسلامی سے پہلے غیر مسلموں کی ملک تھیں، اس لیے ان کا پانی خراجی ہے (٦)۔

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا اصل ضابطہ یہی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرامؓ کا تعامل اسپر شاہد ہے۔

---

(٦) دیکھیے فتاوی شامیہ: ۳۲۷/۲۔ باب العشر والخراج۔

البتہ بعض مواقع میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل یا صحابہ کرامؓ کے اجماع کی بنا پر اس ضابطہ سے کسی قدر مختلف استثنائی صورتیں بھی عمل میں آئی ہیں، ان کا ہمیشہ اسی طرح قائم رکھنا لازم ہے مثلاً مکہ مکرمہ قہراً فتح ہوا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ سابق مالکان کو ان پر برقرار رکھا تو مذکورہ ضابطے کا تقاضا یہ تھا کہ مکہ کی زمینوں پر خراج عائد ہوتا وہ ہمیشہ کے لیے خراجی قرار پائیں، لیکن صاحب بدائع الصنائع نے فرمایا ہے کہ اس معاملے میں قیاس کو اس لیے چھوڑ دیا گیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے احترام حرم کی وجہ سے اس کی زمینوں پر خراج عائد نہیں فرمایا، اس لیے مکہ معظمہ کی زمینیں عشری ہیں۔

اسی طرح بصرہ جو حضرت عمر فاروقؓ کے زمانہ خلافت میں بسایا گیا، یہ ارض موات یعنی غیر آباد زمین تھی مسلمانوں نے اس کا احیاء کیا اور قابل زراعت بنایا، مگر اس کا محل وقوع عراق کی خراجی زمینوں سے متصل ہے اس لیے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر ضابطہ مذکورہ کا مقتضی یہ تھا کہ اس کی زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں، مگر باجماع صحابہؓ اس کی زمینوں پر عشر عائد کیا گیا، اس لیے یہ ہمیشہ کے لیے عشری ہیں۔

احناف کے نزدیک زمین پر عشر واجب ہونے کے لیے دوسری شرائط کے علاوہ ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ زمین خراجی نہ ہو بلکہ عشری ہو، کیونکہ عشر اور خراج احناف کے نزدیک دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہوتے، ارض خراجی پر عشر اور ارض عشری پر خراج واجب نہیں ہوتا، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عشر اور خراج دونوں جمع ہوسکتے ہیں، لہذا خراجی زمین پر ان کے نزدیک عشر واجب ہوتا ہے جب مسلمان کی ملک میں آجائے۔

ان کا استدلال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی سے ہے: "فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالعُيُونُ العَشْرُ وفيما سُقِيَ بالنضحِ نصفُ العَشر"۔ (۷)

کیونکہ یہ حدیث تمام اراضی کے لیے عام ہے، اس عموم کا تقاضا یہ ہے کہ جو زمین خراجی ہے جب وہ مسلمان کی ملکیت میں آجائے تو اس پر خراج کے ساتھ عشر بھی لازم ہو۔ چنانچہ اس حدیث کو سنن کبری بیہقی میں باب المسلم يَزْرَعُ أرضاً من أرضِ الخَراجِ فيكونُ عليه في زَرعِهِ العُشرُ او نصفَ العُشر کے اندر تخریج کیا ہے۔ یہ بتانے کے لیے کہ حدیث میں عموم ہے تو جو زمین بھی مسلمان کی ملکیت ہوگی چاہے وہ خراجی ہو یا عشری اس میں عشر واجب ہوگا، عشری میں فقط عشر اور خراجی میں خراج کے ساتھ عشر ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال ایک تو حضرت ابن مسعودؓ کی روایت سے ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم

(۷) الحديث اخرجه الترمذي في سننه: ۳۱/۳ باب في الصدقة فيما يسقى بالانهار وغيره، رقم الحديث: ۶۳۹۔

نے فرمایا: "لایجتمع عُشرٌ ولا خَراجٌ فی اَرض مسلم"۔ (۸)

نیز ائمۃ العدل و الجور میں سے کسی نے بھی آج تک ارض خراجی سے عشر نہیں لیا، لہذا ارض خراجی میں عشر کے وجوب کا قائل ہونا خلاف اجماع ہے۔ ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ "ماسَقَتِ السَّماءُ والعُیُونُ" میں جو عشر کا حکم آیا ہے یہ ارض عشری کے بارے میں ہے تاکہ احادیث کے درمیان تعارض نہ رہے اور اس پر قرینہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت بھی ہے اور اجماع بھی (۹)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْعَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ وَالْبِئْرُ جُبَارٌ وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۰)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: چوپائے کا لگایا ہوا زخم معاف ہے، کنویں کے ذریعہ پہنچنے والا نقصان بھی معاف ہے، ایسے ہی کان کے ذریعہ جو نقصان ہو وہ معاف ہے اور رکاز میں پانچواں حصہ واجب ہے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ جانور اور چوپایہ کا کسی انسان کو زخمی کرنا یا کسی فصل کو نقصان پہنچانا معاف ہے لہذا جانور کے مالک پر کوئی تاوان نہ ہوگا ایسے ہی کان اور کنوئیں میں گرنے والے شخص کا خون ہدر اور معاف ہے چنانچہ کان اور کنویں کے مالک پر قصاص نہیں اور دفینہ جاہلیت میں خمس واجب ہے۔

العجماء جُرحها جُبار

"عجماء" کے معنی حیوان کے ہیں اور "جبار" کے معنی ہدر کے۔

احناف کے نزدیک جانور کا کسی کو نقصان پہنچانا اس وقت معاف ہے جبکہ اس کے ساتھ کوئی راکب، قائد یا سائق نہ ہو، اگر ان میں سے کوئی ہے اور یہ ثابت ہوجائے کہ زخمی کرنے میں اس کی غلطی اور غفلت کو دخل ہے تو ضمان اسی پر آئے گا اور موجودہ دور میں گاڑیاں وغیرہ حیوان مع السائق کے حکم میں ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ نقصان اس وقت معاف ہوگا جب یہ نقصان جانور سے دن کے

(۸) الحدیث اخرجہ البیہقی فی سننہ: ۱۳۲/۴ باب المسلم یزرع ارضامن ارض الخراج۔
(۹) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے: نظام الاراضی ص ۱۶۶ تالیف حضرت مفتی اعظم مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ۔
(۱۰) الحدیث متفق علیہ اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱۳۳۴/۳ رقم الحدیث: ۱۷۱۰ باب جرح العجماء۔

وقت ہوا ہو، اگر رات کے وقت نقصان پہنچایا تو اس کا ضمان مالک پر آئے گا، اگرچہ مالک جانور کے ساتھ نہ ہو، کیونکہ رات کے وقت جانور کو باندھ کر رکھنا مالک کا فرض ہے (۱۱)۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک دن اور رات کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ مذکورہ حدیث کے عموم سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ البتہ علامہ کشمیریؒ نے حنفیہ کا ایک قول شوافع کی طرح ذکر کیا ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل اعتبار عرف کا ہے اگر عرف میں رات کو جانور باندھے جاتے ہیں پھر تو رات میں نقصان پہنچانے کی صورت میں ضمان آئے گا ورنہ نہیں (۱۲)۔

البئر جبار

اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص کنواں کھدوانا چاہتا ہے اور اس نے کنواں کھودنے کے لیے کسی مزدور کی خدمات حاصل کی ہیں، اب اگر وہ مزدور کنواں کھودتے ہوئے گر کر یا دب کر ہلاک یا زخمی ہوجائے تو کنواں کھدوانے والے پر کوئی تاوان یعنی خون بہا وغیرہ واجب نہیں۔

اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی مملوک زمین میں یا دوسرے کی زمین میں مالک کی اجازت سے یا صحراء وغیرہ میں راستہ سے ہٹ کر ایسی زمین میں جو کسی کی مملوک نہ ہو کنواں کھدوائے اور اس کنویں میں کوئی آدمی یا جانور گر کر ہلاک یا زخمی ہوجائے تو اس صورت میں بھی اس پر کوئی تاوان نہیں آئے گا (۱۳)۔

لیکن اگر کنواں راستہ میں یا دوسرے کی زمین میں مالک کی اجازت کے بغیر کھدوایا جائے تو اس صورت میں اگر کوئی اس میں گر کر ہلاک ہوجائے تو کنواں کھدوانے والے کے عاقلہ پر تاوان یعنی خون بہا واجب ہوگا۔

والمَعدِن جُبار

"معدن" اس خزانہ کو کہتے ہیں جو خالق کائنات نے زمین میں پیدا کیا ہے، جیسے سونے، چاندی، پیتل اور لوہے وغیرہ کی کانیں۔

حنفیہ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنی کسی کان کی کھدائی کے لیے

(۱۱) تفصیل کے لیے دیکھیے: عمدۃ القاری: ۹/۱۰۲-۱۰۳ باب فی الرکاز الخمس۔

(۱۲) دیکھیے معارف السنن: ۵/۲۴۰-۲۴۱، باب ماجاء ان العجماء جرحہا جبار۔

(۱۳) دیکھیے عمدۃ القاری: ۹/۱۰۲ باب فی الرکاز الخمس۔

مزدوروں کو لگایا، اس میں کوئی مزدور گر کر ہلاک ہوجائے یا اس کو کوئی زخم آجائے تو اس کا خون ہدر ہے اور صاحب معدن پر کوئی تاوان نہیں (۱۴)۔

وفی الرکاز الخُمس

جو مال زمین سے نکالا جائے اس کی تین قسمیں ہیں: کنز، معدن اور رکاز۔

❶ کنز اس مال کو کہتے ہیں جس کو بنی آدم نے خود زمین میں دفن کیا ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں دفینہ جاہلیت، جس پر جاہلیت کی کوئی نشانی ہو، جیسے بت، صلیب وغیرہ اور دفینہ اہل اسلام، جس پر اسلام کی کوئی شان ہو جیسے مصحف شریف، یا وہ دراہم جن پر کلمہ طیبہ لکھا ہوا ہو، یا کوئی اور علامت مثلاً چاند وغیرہ ہو (۱۵)۔

❷ معدن اس مال کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالی نے زمین کے اندر خلقۃً پیدا کیا ہو۔

اور معدن کی تین قسمیں ہیں۔

❶ جو آگ سے پگھل جاتی ہوں، جیسے سونا، چاندی، لوہا، پیتل وغیرہ۔

❷ وہ چیزیں جو مائع ہوں جیسے پانی، نمک، روغن، تارکول وغیرہ۔

❸ وہ چیزیں جو ان دونوں قسموں کے علاوہ ہوں، یعنی نہ پگھلتی ہوں اور نہ مائع ہوں، جیسے یاقوت، موتی، چونا، فیروزہ وغیرہ (۱۶)۔

❸ رِکاز رَکَزَ یَرکُزُ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی دفن کرنے یا گاڑنے کے ہیں اور رکاز بمعنی مرکوز ہے اور اس کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو زمین میں گاڑی گئی ہو، خواہ کسی کے دفن سے ہو یا خلقۃً زمین میں موجود ہو، تو اس طرح رکاز، کنز اور معدن دونوں سے عام ہے اور دونوں کو شامل ہے، لہذا اس حدیث کے عموم کے پیش نظر کنز یعنی مال مدفون اور معدن یعنی مال مخلوق دونوں میں خمس واجب ہوگا (۱۷) البتہ مال مدفون سے دفینہ اہل جاہلیت مراد ہے، دفینہ اہل اسلام مراد نہیں، کیونکہ مسلمانوں کے مال کا جب مالک معلوم نہ ہو تو وہ غنیمت شمار نہیں ہوتا کہ اس میں خمس واجب ہوجائے، بلکہ اس کا حکم لقطہ کا ہوتا ہے، لہذا دفینہ اہل اسلام میں خمس واجب نہیں ہوگا، بلکہ وہ لقطہ کے حکم میں ہوگا۔ اسی طرح معدن کی تینوں قسموں میں خمس واجب نہیں ہوگا، صرف قسم اول میں واجب ہوگا، قسم ثانی میں تو اس لیے واجب نہیں ہوگا کہ مائع

---

(۱۴) فتح الباری: ۳/۳۶۵ باب فی الرکاز الخمس۔

(۱۵) دیکھیے البدائع: ۲/۶۵ فصل هذا الذی ذکرنا حکم الخارج واما حکم المستخرج۔

(۱۶) دیکھیے اوجز المسالک: ۵/۲۷۰ الزکاۃ فی المعادن۔

(۱۷) دیکھیے فتح القدیر: ۲/۱۷۸ باب فی المعادن والرکاز۔

اشیاء پانی کی قبیل سے ہیں اور وہ ایسی چیزیں ہیں جن پر قبضہ نہیں کیا جاتا اس لیے وہ کافروں کی ملک شمار نہیں ہوں گی کہ اس کو غنیمت شمار کر کے خمس واجب کیا جائے۔

قسم ثالث میں بھی خمس واجب نہیں ہوگا، بلکہ یہ پورا کا پورا واجد کا ہوگا، کیونکہ اس میں بعض چیزیں زمین کے اجزاء میں سے ہیں، جیسے چونا وغیرہ، لہذا ان کا حکم مٹی کا ہے جس طرح مٹی میں خمس نہیں اسی طرح ان میں بھی خمس نہیں اور بعض چیزیں پتھر کی جنس میں سے ہیں، جیسے یاقوت موتی وغیرہ اور ظاہر ہے کہ پتھر میں خمس واجب نہیں (۱۸)۔ نیز ابن عدی نے مرفوع روایت نقل کی ہے جس میں ارشاد ہے: "لازکوٰۃ فی الحَجَرَ" اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عکرمہ کی روایت ہے: "لیسَ فی حَجَرِ اللؤلؤ ولا حَجَرِ الزمرّدِ زکوٰۃٌ الاّ اَنْ یکونا لِلتجارۃِ فاِن کانا لِلتجارۃِ ففیھما زکوٰۃٌ"۔ لیکن ائمہ ثلثہؒ کے نزدیک رکاز کا اطلاق صرف کنز پر ہوتا ہے، معدن رکاز میں شامل نہیں ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک صرف کنز میں خمس واجب ہوگا معدنیات میں نہیں، بلکہ معدنیات شرائط زکوٰۃ نصاب اور حولان کا اعتبار ہوگا تو گویا لفظ رکاز میں کنز تو بالاتفاق شامل ہے۔ اختلاف صرف معدنیات میں ہے۔ اس مسئلہ میں لغۃً، روایۃً اور درایۃً ہر اعتبار سے احناف کی تائید ہوتی ہے، لغۃً اس لیے کہ امام لغت اور مشہور مفسر علامہ زمخشری سے منقول ہے: "الرِّکازُ مارَکَزَہُ اللّٰہ فی المعادِنِ من الجوَاھِر"۔ (*)

اسی طرح علامہ ابن الاثیرؒ فرماتے ہیں: "المعدِنُ و الرِّکازُ واحدٌ"۔ (*)

نیز امام ابوعُبید قاسم بن سلّامؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے کہ لفظ "رکاز" کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "وھٰذا القَولُ اَی کونُ المعدِنِ رِکازاً وفیہ الخمسُ اَشبَہُ عِندِیْ" (۱۹) اور صاحب قاموس علامہ مجد الدین فیروز آبادی شافعیؒ فرماتے ہیں: "الرِّکازُ ھومارَکَزَہُ اللّٰہُ فی المعادِنِ و دَفِینِ اَھلِ الجاھلیۃِ"۔ (*)

روایۃً اس لیے مسلک حنفی راجح ہے کہ اول تو حدیث میں "وفی الرِّکازِ الخُمسُ" کا جملہ محققین اہل لغت کے اقوال کے مطابق حنفیہ کا مؤید ہے۔

دوسرے یہ کہ حضرت ابوہریرۃؓ سے مرفوعاً منقول ہے: "وفی الرِّکازِ الخمسُ، قیل وما الرِّکازُ یارسولَ اللّٰہِ قال الّذی خَلَقَہُ اللّٰہُ تعالیٰ فی الاَرضِ یومَ خَلِقَتْ"۔ اس روایت میں صراحۃً رکاز کا اطلاق مال مخلوق پر ہوا ہے جس کو معدن کہا جاتا ہے۔ (*)

نیز امام ابوعُبید قاسم بن سلّامؒ نے ایک روایت نقل کی ہے: "عن عبداللّٰہِ بن عمرٍو رضی اللّٰہُ عنھما

---

(۱۸) دیکھیے البدائع: ۲/ ۶۷ فصل ھذاالذی ذکرنا حکم الخارج واما حکم المستخرج۔ (*) الفائق فی غریب الحدیث: ۲/ ۸۱۔

(۱۹) والتفصیل فی البذل: ۴ واعلاء السنن ۹/ ۵۸۔ (*) النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر: ۴/ ۱۹۲۔

(*) تاج العروس: ۴/ ۳۹۔ (*) اعلاء السنن: ۹/ ۶۰۔

"انّ النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلّم سُئل عن المالِ یوجد فی الخراب العادی فقال فیہ وفی الرّکازِ الخمسُ" اس روایت میں رکاز سے مراد معدن ہی ہے، کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر "فیہ" میں آچکا ہے اور رکاز کا اس پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، چنانچہ امام ابوعُبید فرماتے ہیں: "فقد تبیّن لنا الآن أنّ الرکاز سوی المال المدفون لقولہ فیہ وفی الرکاز الخمس فجعل الرّکاز غیر المال فعُلم بھذا أنّہ المعدن" (۲۰)۔

درایۃً ترجیح کے بارے میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ کنز مدفون پر خمس واجب ہونے کی علت بالاتفاق اس کا غنیمت ہونا ہے اور یہی علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے، تو جس طرح کفار کی زمینیں جب ہمارے ہاتھ میں آجائیں تو غنیمت ہوتی ہیں اور اس میں خمس واجب ہوتا ہے تو اسی طرح ان زمینوں میں جو معادن "کانیں" ہیں ان میں بھی خمس واجب ہونا چاہیے، اس لیے کہ وہ بھی غنیمت ہیں صرف زمین نہیں بلکہ زمین اور جو کچھ اس کے اندر ہے، چاہے کنز ہو، چاہے معدن، سب غنیمت میں داخل ہے (۲۱)۔

حضرت امام شافعیؒ ومَن وافقہ کی دلیل صرف مذکورہ روایت محتملہ ہے، جس میں وہ "المعدن جبار" کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ معدن میں خمس نہیں اور طریق استدلال یوں ہے کہ رکاز کا معدن پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے اور اگر رکاز سے معدن مراد ہوتا تو تعبیر "وفیہ الخمس" ضمیر سے ہوتی، لفظ رکاز کے لوٹانے کی ضرورت نہ ہوتی (۲۲)۔ نیز لغت میں رکاز مارُکِزَ فی الأرض "مرکوز فی الأرض" کو کہتے ہیں اور وہ کنز ہے۔

حدیث مذکور کا جواب

حنفیہ کی طرف سے حدیث کا جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں "المعدن جُبار" کے معنی تو یہ ہیں کہ کان میں کھدائی کے دوران یا بعد میں کوئی گر کر ہلاک یا زخمی ہوجائے تو اس میں ضمان نہیں آئے گا جبکہ شوافع اس معنی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں معدن میں خمس واجب نہیں بلکہ زکوۃ واجب ہے اور زکوۃ کو واجب قرار دینے میں جبار (ہدر) کے معنی باقی نہ رہے، اس لیے کہ ہدر تو جب ہوتا جب کچھ بھی واجب نہ ہوتا، یہاں تو زکوۃ واجب ہورہی ہے۔

(۲۰) کتاب الاموال ص ۳۴۰۔
(۲۱) فیض الباری: ۲/۵۴ باب فی الرکاز الخمس۔
(۲۲) دیکھیے معارف السنن: ۵/۲۴۳ باب ماجاء ان العجماء جرحہا جبار۔

باقی عطف اور تعبیر بالضمیر کی وجہ یہ ہے کہ معدن خاص ہے صرف کان پر اس کا اطلاق ہوتا ہے دفینہ جاہلیت پر معدن کا اطلاق نہیں ہوتا تو دونوں کو شامل کرنے کے لیے رکاز کا لفظ ذکر کیا جو مال مخلوق "معدن" اور مدفون "کنز و دفینہ جاہلیت" دونوں کو شامل ہے (۲۳) اور لغت کا جواب یہ ہے کہ مرکوز فی الارض کنز اور معدن دونوں کو شامل ہے صرف راکز کا فرق ہے کہ کنز کا راکز انسان اور معدن کا راکز حق سبحانہ وتعالیٰ ہوتے ہیں۔

چنانچہ ائمہ لغت کے اقوال سے یہ ثابت کیا جاچکا ہے کہ رکاز کے معنی میں عموم ہے، کنز اور معدن دونوں کو شامل ہے اور دونوں میں خمس واجب ہے، اس کے علاوہ اگر سیاق و سباق کے خلاف یہ تسلیم کرلیا جائے کہ جبار کے معنی خمس کی معافی کے ہیں تو پھر بھی حدیث سے شوافع کے مسلک کی تائید نہیں ہوتی، کیونکہ معدن ذہب اور معدن فضہ پر بالاجماع خمس واجب ہے شوافع اس کے وجوب کے قائل نہیں گویا "المعدِن جبارٌ" کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پر ان حضرات کا اپنا عمل نہیں ہے (۲۴)۔

البتہ ایک بات رہ جاتی ہے وہ یہ کہ "وفی الرِّکازِ الخمُس" کا ماقبل کے ساتھ کیا ربط ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ "المعدِن جبارٌ" سے کسی کو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ معدن پر کچھ واجب نہیں ہے، جیسے کہ حضرت امام شافعیؒ ومن وافقہ کو یہی مغالطہ ہوا ہے، اس وہم کو دور کرنے کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "وفی الرِّکازِ الخمُس" کا اضافہ فرمایا۔ واللہ سبحانہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

مقادیرِ زکوۃ میں حکمت

زکوۃ کے سلسلے میں اسلام نے "الدِّین یسرٌ" کے پیش نظر اس بات کا خیال رکھا ہے کہ جس مال کے حصول میں مشقت زیادہ ہو اس پر اس مال کی بہ نسبت جو اس سے کم مشقت سے حاصل ہوتا ہو زکوۃ کم واجب ہو، چنانچہ سب سے سہل الحصول مال کنز مدفون یا معدن ہے، اس واسطے اس پر بہ نسبت دوسرے اموال کے سب سے زیادہ شرح عائد کی گئی ہے، یعنی خمس (۲۵) پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زرعی پیداوار میں ہوتی ہے جو بارانی زمین سے حاصل ہو اس لیے اس سے کچھ کم شرح یعنی عشر واجب کیا گیا (۲۶)

(۲۳) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح القدیر: ۱۶۹/۲ باب فی المعادن والرکاز۔

(۲۴) دیکھیے تفصیل کے لیے عمدۃ القاری: ۱۰۳/۹ باب فی الرکاز الخمس۔

(۲۵) کما فی الحدیث المبحوث عنہ۔

(۲۶) چنانچہ اس سے پہلے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت گذر چکی ہے "فیما سقت السماء"۔

پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زمین کی پیداوار میں ہوتی ہے جو کنویں وغیرہ سے سیراب کی جاتی ہے اس لیے اس پر نصف عشر یعنی بیسواں حصہ مقرر کیا (۲۷) اور جس مال کا حاصل کرنا سب سے مشکل ہے وہ مال تجارت ہوا کرتا ہے، اس لیے اس میں سب سے کم شرح یعنی "خمسةَ دراھمَ فی مائتین" یعنی چالیسواں حصہ مقرر فرمایا (۲۸)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

سونے اور چاندی کی زکوۃ

الفصل الثانی

﴿ عن ﴾ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ عَفَوْتُ عَنِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ فَهَاتُوا صَدَقَةَ الرِّقَةِ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ دِرْهَمًا دِرْهَمٌ وَلَيْسَ فِي تِسْعِينَ وَمِائَةٍ شَيْءٌ فَإِذَا بَلَغَتْ مِائَتَيْنِ فَفِيهَا خَمْسَةُ دَرَاهِمَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ ۔ (۲۹)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں نے گھوڑے اور غلام کی زکوۃ کو معاف کردیا، چاندی کی زکوۃ ہر چالیس درہم سے ایک درہم ادا کرو لیکن چاندی میں چالیسویں کے حساب سے ۲۰۰ درہم میں ۵ درہم واجب ہوتے ہیں، اسی مقدار سے کم میں زکوۃ واجب نہیں، چنانچہ ۱۹۰ درہم ہوں تو ان میں زکوۃ نہیں"۔

اس بات پر اجماع ہے کہ چاندی کا نصاب دو سو درہم متعین ہے اور اس سے کم پر کوئی زکوۃ واجب نہیں۔

اسی طرح سونے کے نصاب پر بھی ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ بیس مثقال سے کم پر زکوۃ نہیں۔

مقدار واجب کے بارے میں بھی اس بات پر اتفاق ہے (۳۰) کہ سونے اور چاندی دونوں میں چالیسواں

(۲۷) چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ارشاد ہے "وفیما سقی بالنضح ففیہ نصف العشر" یعنی جسے ڈول وغیرہ سے سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر ہے۔

(۲۸) جیسا کہ حضرت علی کی روایت میں ارشاد ہے "فاذا بلغت مائتین ففیھا خمسة دراھم" فصل ثانی کی پہلی روایت ہے۔

(۲۹) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱/۱۴۴ باب ماجاء فی زکوۃ الذھب والورق و ابوداود فی سننہ: ۱/۲۲۰ کتاب الزکوۃ باب زکوۃ السائمة۔

(۳۰) بدایة المجتھد: ۱/۲۵۵ الفصل الاول فی الذھب والفضة۔

حصہ واجب ہوتا ہے، لہذا دو سو درہم پر پانچ درہم اور بیس مثقال پر نصف مثقال یعنی نصف دینار واجب ہے (۳۱)

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ جب سونے اور چاندی کے مقررہ نصاب سے کچھ زائد ہوجائے تو کیا اس زائد مال میں چالیسواں حصہ واجب ہے یا کسی حد مقرر تک کچھ واجب نہیں؟ چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جب دو سو درہم ہوجائیں تو ان میں پانچ درہم واجب ہیں، پھر دو سو سے زائد پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک کچھ واجب نہیں۔

البتہ جب دو سو سے چالیس درہم زیادہ ہوجائیں تو اس وقت چالیسواں حصہ یعنی ایک درہم واجب ہوگا، گویا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دو سو درہم پر بھی پانچ ہی درہم زکوۃ واجب ہوتی ہے اور دو سو انتالیس پر بھی پانچ ہی۔

اسی طرح سونے میں بیس مثقال کے بعد چار مثقال جب تک نہ ہوں کچھ واجب نہیں، البتہ جب بیس سے چار مثقال زائد ہوجائیں تو ان میں سے چالیسواں حصہ واجب ہوگا، اس کے برعکس ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک دو سو سے اگر ایک درہم اور بیس مثقال سے ایک مثقال بھی زائد ہوجائے تو اس قدر زائد میں بھی چالیسواں حصہ دینا واجب ہوگا، چالیس درہم اور چار مثقال تک پہنچنا ضروری نہیں ہے، بلکہ مطلق زیادتی کا اعتبار ہے، چاہے قلیل ہو یا کثیر (۳۲)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، جس کو ابوداود نے نقل کیا ہے اس میں ہے: "فإذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فعلى حساب ذلك"…. الحديث (۳۳)۔

یہاں "مازاد" کو عام رکھا گیا ہے قلیل ہو یا کثیر، دونوں صورتوں میں چالیسواں حصہ دینا واجب ہے، قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، کیونکہ زکوۃ نعمت مالیہ کا شکر ادا کرنے کی غرض سے واجب ہوئی ہے اور یہ علت کثیر اور قلیل دونوں میں موجود ہے، لہذا شکر ادا کرنے کی غرض سے دونوں سے زکوۃ ادا کرنی چاہیے (۳۴)۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال ایک تو حضرت عمرو بن حزم کی روایت سے ہے (۳۵)۔ جس میں آیا ہے: "الفضة ليس فيها صدقة حتى تبلغ مائتي درهم فإذا بلغت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم وفي كل أربعين درهما درهم وليس فيما دون الأربعين صدقة"۔

---

(۳۱) دینار اور مثقال ایک ہی ہیں وزن کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں: اعلاء السنن: ۹/۴۹۔ ۵۰۔ باب نصاب الفضة۔

(۳۲) دیکھیے بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ۱/۲۵۶۔ الفصل الاول في الذهب والفضة۔

(۳۳) الحديث اخرجه ابوداود في سننه: ۱/۲۲۰ باب في زكوة السائمة۔

(۳۴) دیکھیے الهداية: ۱/۱۹۳ باب زكوة المال۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے البدائع: ۲/۱۶۔ ۱۷ فصل واما صفة هذا النصاب۔

(۳۵) بحوالہ بالا۔

اس روایت سے صراحۃً یہ معلوم ہوا کہ مطلقاً زائد پر زکوۃ نہیں جب تک وہ زائد اصل نصاب کے خمس تک نہ پہنچے، یعنی دراہم میں چالیس اور سونے میں چار مثقال کا اضافہ نہ ہوا ہو کیونکہ دو سو دراہم کا خمس چالیس اور بیس مثقال کا خمس چار ہے۔

دوسرے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے:

عن انس رضی اللہ عنہ قال: "ولاّنی عمرُ بنُ الخطّاب الصدقاتِ فامرَنی اَن آخذَ من کلِّ عشرین دیناراً نصفَ دینارٍ، ومازاد فبلغ اَربعةَ دنانیرَ ففیہ درهمٌ واَن آخذَ من کلِّ مائتی درهمٍ خمسةَ دراهمَ فمازاد فبلغَ اَربعین درهماً ففیہ درهمٌ"۔

"حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے مجھے زکوۃ کی وصول کرنے کی ذمہ داری سپرد کی، چنانچہ انہوں نے مجھے حکم دیا کہ میں بیس دینار سے آدھا دینار وصول کروں اور اس کے بعد جب چار دینار اور ہوجائیں تو ان میں ایک درہم اور چاندی میں دو سو درہموں میں سے پانچ درہم لوں، اس کے بعد چالیس درہم زیادہ ہوجائیں تو ان میں ایک درہم لوں"۔

اس روایت کے اندر بھی "مازاد" کو ایک متعین حد کے ساتھ یعنی دنانیر میں چار اور دراہم میں چالیس کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور یہ روایت سنداً بھی صحیح ہے اگرچہ موقوف ہے، لیکن یہ مسلمہ اصول ہے کہ جن مسائل میں قیاس اور رائے کا دخل نہ ہو تو اس میں موقوف روایت مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے۔

اس حدیث میں دینار کا ذکر ہے اور ظاہر بات ہے کہ دینار اور مثقال میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں وزن کے اعتبار سے ایک ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ مثقال اس مقدار کو کہتے ہیں جس کے ذریعے سے وزن کیا جاتا ہے اور اندازہ لگایا جاتا ہے اور دینار اس "مقدار" کو کہتے ہیں جو مثقال سے وزن کیا گیا ہو، یہ تفصیل فقہاء کی اصطلاح میں ہے، ورنہ لغت میں مثقال مطلق "مایُوزَن بہٖ" کو کہا جاتا ہے، چاہے اس سے قلیل وزن کیا جائے یا کثیر (۳۶)۔

اس کے علاوہ متعدد احادیث میں مازاد کے بعد "ففی کل اَربعین درهماً درهمٌ" کی تصریح ہے جس سے بھی یہی متعین ہوتا ہے کہ "مازاد" اطلاق پر محمول نہیں ہے بلکہ قدر متعین مراد ہے۔ حضرات ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ کے استدلال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث کے مرفوع ہونے میں شک ہے کہ "ومازادَ علی المائتین فَبِحسابِ ذٰلک" حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے یا حضرت علیؓ کا ارشاد ہے اگر حضرت علیؓ کا ارشاد ہے تو پھر اس وجہ سے حجت نہیں کہ مسئلہ حضرات صحابہؓ کے درمیان مختلف فیہا ہے، لہذا بعض

(۳۶) دیکھیے تفصیل کے لیے فتاوی شامیہ: ۲/۲۹۶ باب زکاۃ المال۔

کے قول سے بعض پر استدلال نہیں کیا جاسکتا (۳۷)۔

دوسرے یہ کہ "مازاد" سے مطلق زیادتی مراد نہیں، بلکہ نصاب کے بعد متعین زیادتی مراد ہے، یعنی چالیس درہم یا چار مثقال تاکہ ادلہ میں تعارض نہ رہے (۳۸)۔

اس کے علاوہ جو روایت ان حضرات کی مستدل ہے وہ مجمل ہے، کیونکہ اس میں "مازاد" کو متعین نہیں کیا گیا ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جن روایات سے استدلال کرتے ہیں وہ مفسر ہیں اس میں "مازاد" کی تفسیر "أربعة دنانير" اور "أربعين درهماً" سے کی گئی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ مفسر کے مقابلے میں مجمل سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ مفسر کے ذریعے سے مجمل کا اجمال ختم ہوجاتا ہے (۳۹) اور ظاہر ہے کہ غیر مدرک بالقیاس مسائل میں روایت موقوف مرفوع کے حکم میں ہے اور اس کے مقابلے میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں، اور پھر ان کے قیاس کا جواب یہ ہے کہ نعمت کا معنی تنعم "خوش عیشی" ہے اور ظاہر بات ہے کہ وہ نصاب سے کم میں حاصل نہیں ہوتی لہذا "مازاد" میں نعمت کا تحقق یعنی تنعم قدر متعین ہی میں ہے، ہر قلیل وکثیر میں نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ قیاس سوائم میں ٹوٹ جاتا ہے، اس لیے کہ سوائم میں نصاب کے بعد مقدار معفوعنہ پر زکوۃ نہیں، بلکہ مقدار معفوعنہ کے بعد ایک متعین مقدار پر زکوۃ واجب ہوتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ نصاب کے بعد ہر قلیل پر زکوۃ نہیں (۴۰) اس کے علاوہ یہ قیاس "یعنی قلیل و کثیر دونوں کو نعمت کہہ کر سبب زکوۃ کہنا" فی مقابلۃ النص ہے اور ظاہر ہے کہ قیاس نص کے مقابلے میں حجت نہیں ہے (۴۱)

گائے کی زکوۃ

وفی البَقَرِ فی کلِّ ثَلٰثِین تبیعٌ وفی الأربعین مُسِنَّۃٌ

"اور گائے کا نصاب یہ ہے کہ ہر تیس میں ایک سال کی عمر کا بچھڑا اور چالیس میں دو سال کی عمر کی

(۳۷) دیکھیے البدائع: ۲/۱۸/فصل واما صفة هذا النصاب۔

(۳۸) الجوهر النقی بذیل السنن الكبرى للبيهقي: ۴/۱۳۵باب وجوب العشر فی نصابها۔

(۳۹) اعلاء السنن: ۹/۱دباب نصاب الذهب۔

(۴۰) دیکھیے بدائع الصنائع: ۲/۱۸فصل واما صفة هذا النصاب۔

(۴۱) دیکھیے بدائع الصنائع: ۲/۱۸فصل واما صفة هذا النصاب۔

ایک بچھڑی واجب ہے"۔

گائے کے نصاب میں زکوۃ کے طور پر نر اور مادہ دونوں برابر ہیں، چاہے گائے دی جائے اور چاہے بیل، جیسا کہ آگے آنے والی حضرت معاذؓ کی روایت میں تصریح ہے "من کل ثلثین تبیعاً اُوتبیعة" اسی طرح بکریوں کی زکوۃ میں بھی نر اور مادہ دونوں برابر ہیں، کیونکہ مادہ ہونا گائیوں اور بکریوں میں بہتری اور فضیلت نہیں سمجھا جاتا، برخلاف اونٹوں کے کہ ان میں مادہ ہونا فضیلت سمجھا جاتا ہے، لہذا وہاں مادہ دینا ہی ضروری ہے اور نر کا دینا صحیح نہیں، بلکہ نر اونٹ کے دینے میں قیمت کا اعتبار ہوگا (۴۲)۔ ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تیس سے کم گائیوں پر زکوۃ نہیں اور تیس پر ایک تبیعہ ہے جس کا ایک سال پورا ہو اور دوسرے سال میں داخل ہو اور چالیس پر ایک مسنہ ہے جس کے دو سال پورے ہوں اور تیسرے میں داخل ہو پھر مزید تعداد بڑھنے پر بھی ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر چالیس پر ایک مُسِنّہ ہے۔

البتہ چالیس سے زائد پر ساٹھ تک ایک "مُسِنّہ" کے علاوہ مزید کوئی زکوۃ ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے:

حضرات ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوۃ نہیں ہے یہاں تک کہ عدد ساٹھ تک پہنچ جائے، جبکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اس بارے میں تین روایات منقول ہیں (۴۳)۔

پہلی روایۃ الاصل ہے وہ یہ کہ چالیس کے بعد کے کسور میں بھی اس کے حساب سے زکوۃ واجب ہے لہذا جب چالیس پر ایک گائے زیادہ ہوگی تو اس زائد پر مسنہ کا چالیسواں حصہ واجب ہوگا، اسی طرح ساٹھ تک زیادتی کا حساب لگایا جائے گا۔ دوسری روایت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے حسن بن زیاد کی ہے وہ یہ کہ چالیس سے زائد پر مزید کچھ واجب نہیں ہوگا، یہاں تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے، پھر پچاس پر ربع مسنّہ یا ثلث تبیع کا اضافہ ہوجائے گا۔

اور تیسری روایت حضرات ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ کے مطابق ہے کہ ساٹھ تک زیادتی پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، اس روایت کو حضرت اسد بن عمروؒ نے نقل کیا ہے۔

ساٹھ کے بعد زکوۃ اربعینات اور ثلاثینات کے حساب سے اداء کی جائیگی، یعنی بالاتفاق ہر تیس پر تبیعہ اور ہر چالیس پر مُسِنّہ واجب ہوگا۔ مثلاً ستر ہوجائیں تو ایک مسنّہ اور ایک تبیعہ، اسی ہوجائیں تو دو مسنّہ، نوے ہوجائیں تو تین تبیعے اور جب سو ہوجائیں تو دو تبیعے اور ایک مسنّہ واجب ہوجائے گا اور اسی طرح سلسلہ چلتا

---

(۴۲) تفصیل کے لیے دیکھیے "البنایة شرح الهدایة: ۲/ ۱۱۷۰ فصل فی الابل۔

(۴۳) تفصیل روایات کے لیے دیکھیے الهدایة: ۱/ ۱۸۹ فصل فی البقر۔

رہے گا (۴۴)۔

وَلَیْسَ عَلیٰ العَوَامِلِ شَيءٌ

عوامل عاملۃ کی جمع ہے وہ بیل یا اونٹ جو کام کاج کے ہوں اور ضروریات میں استعمال ہوتے ہوں، جیسے بیل ہل جوتے یا کنویں سے پانی کھینچنے یا بار برداری کے کام کے لیے ہوں تو اگرچہ ان کی تعداد بقدر نصاب ہی کیوں نہ ہو، لیکن زکوۃ پھر بھی واجب نہیں ہوگی، یہی حکم اونٹ وغیرہ کے بارے میں بھی ہے ، یہی مسلک امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اعظمؒ کا ہے ، جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ان کی تعداد بقدر نصاب ہو تو ان پر زکوۃ واجب ہے (۴۵) ، ان کا استدلال ظواہر نصوص سے ہے کہ قرآن و سنت میں مطلقاً زکوۃ کو فرض کیا گیا ہے ، وہ جانور عوامل ہوں یا نہ ہوں۔

چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے : "خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً" (۴۶) ؛ اسی طرح احادیث میں اونٹوں کی زکوۃ کے بارے میں مطلقاً "وفی کل خمسٍ ذودٍ من الإبلِ شاةٌ" اور گائیوں کے بارے میں "وفی البَقَرِ فی کلِّ ثلثین تبیع وفی الاربعین مسنۃ" بغیر کسی تخصیص اور تقیید کے فرمایا گیا ہے ، لہذا عوامل اور غیر عوامل سب پر زکوۃ واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث مذکور سے ہے "ولیسَ علی العَوَامِلِ شيءٌ" اس کے علاوہ حضرت علیؓ کی روایت ہے ، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے : "لیس فی العوامِلِ والحوامِلِ ولا فی البقرۃ المُثِیرَۃِ صدقۃٌ" (۴۷) اسی طرح بیہقی میں حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہؓ کی روایت میں "لیس فی الإبلِ العَوَامِلِ صدقۃٌ" (۴۸) اور حضرت علیؓ کی روایت میں "لیس فی الإبلِ العَوَامِلِ ولا فی البَقَرِ العَوَامِلِ صَدَقَةٌ" کی تصریح ہے (۴۹)۔ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عوامل میں زکوۃ نہ ہو، کیونکہ زکوۃ کا سبب وہ مال ہے جو نامی ہو اور عوامل کی صورت میں کثرۃ مؤنۃ کی بنا پر معنی نماء معدوم ہیں، لہذا زکوۃ واجب نہیں ہونی چاہیے۔

---

(۴۴) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: ۲/۲۸ فصل واما نصاب البقر۔

(۴۵) دیکھیے شرح الطیبی: ۴/۳۶۔

(۴۶) سورۃ التوبۃ: آیت/۱۰۳۔

(۴۷) الحدیث اخرجہ نصب الرایۃ: ۲/۳۶۰ کتاب الزکاۃ، فصل الحدیث السابع عشر۔

(۴۸) الحدیث اخرجہ البیہقی فی سننہ: ۴/۱۱۶ باب مایسقط الصدقۃ عن الماشیۃ۔

(۴۹) بحوالہ بالا۔

ائمہ ثلاثہؒ کی طرف سے امام مالکؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ظواہر نصوص میں بھی عوامل کے علاوہ جانور مراد ہیں، تاکہ نصوص کی آپس میں تطبیق ہوجائے، جیسا کہ ظواہر نصوص سے مطلقا وجوب زکوۃ ثابت ہوتا ہے، چاہے حولان حول ہو یا نہ ہو، لیکن دوسری احادیث کے بنا پر حولان حول کی شرط لگائی جاتی ہے۔ ایسا ہی احادیث کے ذریعے سے عدم عوامل کی شرط بھی ہوگی۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ اَلْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ كَمَانِعِهَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ (۵۰)

"زکوۃ میں حد سے تجاوز کرنے والا مثل اس شخص کے ہے جو زکوۃ سے انکار کرتا ہے"۔

صدقہ سے متعلق ساعی اور مالک دونوں پر کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ حدیث مذکور میں اسی کی طرف اشارہ ہے، چنانچہ حدیث میں "المُعْتَدِي فی الصَّدَقَۃِ" سے یا تو مراد وہ ساعی ہے جو زکوۃ لینے میں مقدار واجب سے زیادتی کرنے والا ہو یعنی جس طرح زکوۃ نہ دینا گناہ ہے، اس طرح زکوۃ میں مقدار واجب سے زیادہ وصول کرنا بھی گناہ ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک "المُعتَدِی فی الصَّدَقَۃِ" سے وہ مالک مراد ہے جو ساعی کے سامنے پورا مال ظاہر نہ کرے، بلکہ بعض حصہ چھپائے تاکہ اس سے پوری زکوۃ وصول نہ کی جاسکے (۵۱)۔

اور بعض کے نزدیک وہ ساعی مراد ہے جو چھانٹ چھانٹ کر عمدہ مال لیتا ہے اور یا وہ رب المال مراد ہے جو زکوۃ دے کر احسان جتلاتا ہے اور ایذاء پہنچاتا ہے اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ "المُعتَدِی فی الصَّدَقَۃِ" سے مراد وہ عامل ہے جو صدقہ وغیرہ غیر مستحق پر خرچ کردیتا ہے۔

لیکن ان تمام توجیہات میں راجح پہلی توجیہ ہے یعنی "مَنْ یَأْخُذُ مالیس لہ حَقٌّ" مراد ہے، کیونکہ یہاں پر عامل بغیر الحق کا تذکرہ ہے جس کا تقابل عامل بالحق کے ساتھ ہے اور عامل بالحق سے مراد "مَنْ یَأْخُذُ مَالَہٗ حَقٌّ" ہو تو عامل بغیر الحق یعنی معتدی وہ ہوگا جو مقدار واجب سے زیادہ وصول کرتا ہے (۵۲)۔ پھر حدیث میں "المعتَدِیْ فی الصَّدَقَۃِ" کو مانع زکوۃ کے ساتھ تشبیہ اس لیے دی ہے کہ عامل اگر کبھی عمدہ ترین مال

(۵۰) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۱/۲۲۳ باب فی زکوۃ السائمۃ والترمذی فی سننہ ۱/۱۴۰ باب فی المعتدی فی الصدقۃ۔

(۵۱) دیکھیے المرقاۃ: ۴/۱۵۲۔

(۵۲) دیکھیے معارف السنن: ۵/۲۵۳ باب فی المعتدی فی الصدقۃ"۔

زکوۃ میں وصول کرلے یا حق سے زیادہ لے لے تو اس میں اس کا خطرہ ہوتا ہے کہ مالک گھبرا کر آئندہ سال زکوۃ ہی نہ ادا کرے اور زکوۃ کی وصولیابی میں عامل کی مذکورہ زیادتی فقراء کی محرومی کا سبب بن جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ محرومی عامل کی زیادتی کی وجہ سے ہوگی، جس کے نتیجہ میں عامل مانع زکوۃ کے درجے میں آجائے گا اور حدود اللہ سے تجاوز کرنے میں دونوں شریک ہوںگے (۵۳)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

انگور میں زکوۃ کا مسئلہ

﴿وعن﴾ عَتَّابِ بْنِ أَسِيدٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ فِي زَكَاةِ الْكُرُومِ أَنَّهَا تُخْرَصُ كَمَا تُخْرَصُ النَّخْلُ ثُمَّ تُؤَدَّى زَكَاتُهُ زَبِيبًا كَمَا تُؤَدَّى زَكَاةُ النَّخْلِ تَمْرًا رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُودَاوُدَ (۱)

"یعنی انگور کا اسی طرح اندازہ کیا جائے جس طرح کھجور کا اندازہ کیا جاتا ہے پھر انگور کی زکوۃ اس وقت ادا کی جائے جب وہ خشک ہوجائیں جس طرح کہ خشک ہوجانے کے بعد کھجور کی زکوۃ ادا کی جاتی ہے"۔

"خرص" کے لغوی معنی اندازہ لگانے اور تخمینہ کرنے کے ہیں اور کتاب الزکوۃ میں فقہاء کی اصطلاح کے مطابق اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھل پکنے سے پہلے کسی ماہر آدمی کو بھیجے جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال پیداوار کی مقدار کتنی ہے (۲)۔

نیز وہ ماہر آدمی "خارص" اس پیداوار میں عشر کا اندازہ کرکے مالک زمین کو عشر کی مقدار سے آگاہ کرے تاکہ مالک خیانت نہ کرسکے (۳)۔

پھر خرص کی دو قسمیں ہیں: ❶۔ خرصِ اعتبار ❷۔ خرصِ تضمین۔

"خرصِ اعتبار" یہ ہے کہ پیداوار کا اندازہ اور تخمینہ کیا جائے تاکہ حکومت کو پہلے سے معلوم ہوجائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا، نیز اس طرح مالکوں کی خیانت اور

(۵۳) مکمل وضاحت کے لیے دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۱۵۲/۴۔

(۱) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱۳۹/۱ باب ماجاء فی الخرص، و ابوداود فی سننہ: ۲۲۶/۱ باب فی خرص العنب۔

(۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ۴۳/۹ باب خرص التمر۔

(۳) معارف السنن: ۲۳۸/۵ باب ماجاء فی الخرص۔

پیداوار چھپانے کا سدباب بھی ہوجاتا ہے اور "خرصِ تضمین" یہ ہے کہ عامل جتنی پیداوار کا اندازہ لگا کر آئے مالک زمین سے بطور ضمان اتنا ہی عشر وصول کرلیا جائے، خواہ پھل کے پکنے کے بعد پیداوار تخمینہ سے کم ہی کیوں نہ ہو۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ اور جمہور حجازیین خرصِ تضمین کے جواز کے قائل ہیں، یعنی عامل جتنی پیداوار کا اندازہ لگائے مالک سے اتنا ہی عشر وصول کرلیا جائے گا، البتہ امام مالکؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک خارص کے پہلے اندازے کا اعتبار ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک پھل کے تیار ہوجانے کے بعد کا اعتبار ہوگا (۴)۔

حنفیہ کے نزدیک خرص اعتبار جائز ہے اور خرص تضمین ناجائز اور غیر معتبر ہے، یعنی حکومت کو نظام خرص تو قائم کرنا چاہیے لیکن خرص "حجت ملزمہ" نہیں ہے اور نہ عشر کا مدار خرص پر ہے بلکہ خرص ایک تو اس فائدے کے پیش نظر جائز ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہوجاتا ہے کہ اس سال کتنا عشر وصول ہوگا، دوسرے یہ کہ خرص کے ہوتے ہوئے مالک غبن فاحش نہیں کرسکتا، کیونکہ اگر وہ پیداوار میں خیانت کرے گا تو خارص کی خبر کی بنیاد پر تحقیق ہوسکے گی اگر خرص نہ ہوتا تو اس خیانت کا سدباب نہ ہوتا۔

"معارف السنن" (۵) میں حنفیہ کے اقوال میں نقل کیا گیا ہے: "قال أهلُ الرأي: الخرصُ ظنٌّ و تخمينٌ لايلزمُ به حكمٌ وإنّما كانَ الخرصُ تخويفاً للأكَرَةِ لئلاّ يخونُوا فأمّا أن يلزمَ به حكمٌ فلا" یعنی "اہل الرای کے نزدیک خرص ایک تخمینہ ہے جس سے کوئی حکم لازم نہیں آتا، البتہ وہ کسانوں کو ڈرانے کے لیے ہے کہ وہ خیانت نہ کریں، باقی یہ کہ اس سے کوئی حکم لازم ہو تو یہ بات نہیں۔"

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مطلق خرص تو جائز ہے، لیکن خرص تضمین مکروہ ہے اور ایک قول کے مطابق باطل ہے، جبکہ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ سے بدعت کا قول بھی مروی ہے (۶)۔

حضرات ائمہ ثلثہ کا استدلال روایت مذکورہ کے علاوہ حضرت سھل بن ابی حثمہؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے، یہ دونوں روایتیں اس روایت کے بعد متصلاً مذکور ہیں، نیز بخاری شریف کی ابو حمید ساعدیؓ کی روایت سے بھی وہ استدلال کرتے ہیں، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "أُخرُصوا".... (۷)

حنفیہ کا استدلال ایک تو حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت سے ہے، جس میں فرمایا ہے: "أنّ رسولَ الله

(۴) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ۶۸/۹ باب خرص التمر۔

(۵) معارف السنن: ۲۴۸/۵ باب ماجاء فی الخرص۔

(۶) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ۳۰۱/۲ فصل ۱۸۴۵۔

(۷) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب الزکوۃ، باب الخرص: ۲۰۰/۱۔

صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الخرص وقال أرأیتم إن هلک التمر أیحب أحدکم أن یأکل مال أخیه بالباطل"(۸)

اس روایت سے صراحۃً یہ معلوم ہورہا ہے کہ خرص بطور تضمین ناجائز ہے، البتہ بطور اعتبار ناجائز نہیں، اس لیے کہ اس میں یہ علت نہیں پائی جاتی۔

دوسرا استدلال ان روایات سے ہے جن میں بیع مزابنہ سے منع کیا گیا ہے: کحدیث جابر بن عبداللہ "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلة والمزابنة" (۹)۔

کیونکہ خرص تضمین میں بھی وہی مزابنہ اور محاقلہ وغیرہ بیوع منھی عنہا کا اندازے والا طریقہ ہوتا ہے، ان کے استدلال کا جواب ایک تو یہ ہے کہ بیشتر احادیث ان کی متکلم فیہ ہیں، چنانچہ حضرت عتاب بن اسیدؓ کی روایت منقطع ہے، کیونکہ اس روایت کے راوی سعید بن المسیبؒ ہیں اور ان کا لقاء اور سماع حضرت عتابؓ سے ثابت نہیں بلکہ محال ہے، کیونکہ حضرت عتابؓ کی وفات ۱۳ھ میں ہوئی جبکہ سعید بن المسیبؒ کی ولادت ۱۵ھ یا ۲۰ھ میں ہوئی ہے۔

اسی طرح حضرت سہل بن ابی حثمہؓ کی روایت میں ایک راوی عبدالرحمان بن مسعود بن نیار متکلم فیہ ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی روایت میں ایک راوی مجہول ہے (۱۰)۔ اسی وجہ سے علامہ ابوبکر بن العربی مالکیؒ نے جملہ احادیث کے بارے میں فرمایا ہے: "ولیس فی الخرص حدیث صحیح"۔

دوسرے یہ کہ ان احادیث میں خرص سے مراد خرص اعتبار ہے، کیونکہ بالاجماع خرص کا اصلی فائدہ یہ ہے کہ حکومت پیداوار کے پکنے سے قبل یہ اندازہ کرسکے کہ اس سال پیداوار کتنی ہوگی اور کتنا عشر بیت المال کو وصول ہوگا تاکہ زمیندار خیانت نہ کرسکیں، اس توجیہ سے تمام احادیث معمول بہا ہوجائیں گی اور روایات کا آپس میں تعارض رفع ہوجائے گا اور ربوٰ کا احتمال بھی ختم ہوجائے گا، اسی وجہ سے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ خرص تضمین حرمت ربوٰ سے قبل جائز تھا تحریم ربوٰ کے بعد منسوخ ہوگیا، اس لیے کہ اس میں بھی شبہ ربوٰ ہے چونکہ خرص تضمین میں خارص کے اندازے کے مطابق بطور ضمان اتنا ہی عشر وصول کیا جاتا ہے اگرچہ پیداوار اس تخمینہ سے کم ہی کیوں نہ ہو۔

اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ خرص تضمین تو ثابت ہے لیکن وہ مخصوص ہے غیر مسلموں کے ساتھ، چنانچہ یہود خیبر کے ساتھ یہی معاملہ ہوا ہے کیونکہ وہ خائن اور غیر امین تھے (۱۱)۔

(۸) الحدیث اخرجہ الطحاوی فی باب الخرص من کتاب الزکوۃ: ۳۷۱/۱۔

(۹) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱۰/۲ باب النهی عن المحاقلة والمزابنة۔

(۱۰) دیکھیے معارف السنن: ۲۴۹/۵ باب ما جاء فی الخرص۔ اور پوری تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ۶۹/۹ باب خرص التمر۔

(۱۱) دیکھیے عمدۃ القاری: ۶۹/۹ باب خرص التمر۔

﴿وعن﴾ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ حَدَّثَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ إِذَا خَرَصْتُمْ فَخُذُوا وَدَعُوا الثُّلُثَ فَإِنْ لَمْ تَدَعُوا الثُّلُثَ فَدَعُوا الرُّبُعَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُودَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ (۱۲)

"یعنی جب تم انگور اور کھجور کی زکوۃ کا اندازہ کرلو تو اس میں سے دو تہائی لے لو اور ایک تہائی چھوڑ دو، اگر ایک تہائی نہ چھوڑ سکو تو چوتھائی تو چھوڑ ہی دو"۔

دراصل یہ زکوۃ وصول کرنے والوں سے خطاب ہے کہ جب تم زکوۃ کی مقدار متعین کرلو تو اس مقدار متعین میں سے دو تہائی تو لے لو اور ایک تہائی از راہ احسان و مروت مالک کے لیے چھوڑ دو، تاکہ وہ اس میں سے اپنے ہمسائیوں اور راہ گیروں کو کھلائے، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے (۱۳)۔

صاحبینؒ کے نزدیک بھی خرص میں نرمی ہے، یہاں تک کہ اگر مالک اور اس کے اہل و عیال اور ہمسائیوں نے باغ کا پھل توڑنے سے پہلے پہلے کھالیا اور ختم کردیا تو کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔

البتہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ دوسرے قول میں اس بات کے قائل ہیں کہ زکوۃ کی مقدار واجب میں سے کچھ حصہ بھی نہ چھوڑا جائے، اور اس حدیث کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس کا تعلق یہود خیبر سے ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود خیبر کے ساتھ معاملہ یہ طے کیا تھا کہ نصف کھجوریں ان کی ہونگی اور نصف وہ دربار نبوت میں پیش کریں گے، اس لیے آپ نے وہاں کی کھجوروں کا اندازہ کرنے والے کو یہ حکم دیا تھا کہ پہلے تمام کھجوروں میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی ان یہودیوں کے لیے از راہ احسان چھوڑ دیا جائے، پھر باقی کھجوروں کو نصف نصف تقسیم کردیا جائے، ایک حصہ یہود کے لیے اور ایک حصہ دربار نبوت کے لیے، لہذا یہ حدیث خاص ہے تمام صورتوں پر محمول نہیں ہوسکتی۔ (۱۴)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

شہد میں زکوۃ کا مسئلہ

﴿وعن﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْعَسَلِ فِي كُلِّ عَشْرَةِ أَزُقٍّ

(۱۲) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱/۱۳۹ باب ماجاء فی الخرص، و ابوداود فی سننہ: ۱/۲۲۶ باب فی الخرص، والنسائی فی سننہ: ۲/۲۲ کم یترک الخارص۔
(۱۳) دیکھیے المرقاۃ: ۴/۱۵۵۔

زِقٌّ رَوَاهُ اَلتِّرْمِذِيُّ وَقَالَ فِي إِسْنَادِهِ مَقَالٌ وَلاَ يَصِحُّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هٰذَا الْبَابِ كَثِيرُ شَيْءٍ (۱۵)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہد کی زکوٰۃ کے بارے میں فرمایا کہ ہر دس مشک میں ایک مشک (بطور زکوٰۃ واجب) ہے۔

شہد کی زکوۃ کے بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اس بات کے قائل ہیں کہ شہد میں عشر واجب ہے اور اسی مسلک کو امام ترمذیؒ نے اکثر اہل علم کا مسلک قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں: "والعملُ علىٰ هذا عندأكثرِ أهلِ العلمِ وبه يقولُ احمدُ وإسحٰقُ" (۱۶)

جبکہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک شہد میں عشر نہیں (۱۷)۔

حنفیہ اور حنابلہ کی دلیل زیر بحث حدیث ہے اگرچہ اس حدیث کی سند پر کچھ کلام کیا گیا ہے، لیکن یہ حدیث درجہ حسن کی ضرور ہے۔

حدیث مذکور کی سند پر امام ترمذیؒ نے "صدقۃ بن عبداللّٰه" کی وجہ سے کلام کیا ہے، لیکن بعض حضرات نے صدقۃ بن عبداللہ کی توثیق بھی کی ہے کہ وہ بالا جماع ضعیف نہیں ہیں، چنانچہ ابو حاتمؒ، دحیمؒ، ابوزرعہ سب نے ان کی توثیق کی ہے، لہذا ایسی صورت میں ان کی روایت سے استدلال کیا جاسکتا ہے، خصوصاً جبکہ اس کے شواہد بھی موجود ہوں (۱۸)۔

اسی طرح امام ترمذیؒ کے فرمان: "ولا يصحُّ عن النبيِّ صلَّى اللّٰهَ عليه وسلَّمَ فى هذاالبابِ كبيرُ شَيْءٍ" سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان احادیث سے استدلال صحیح نہ ہو، کیونکہ استدلال کے لیے "صحیح" ہونا ضروری نہیں ہے "حسن" ہونا بھی کافی ہے (۱۹)۔

اس کے علاوہ سنن ابن ماجہ اور بیہقی میں ابوسیارہ متعیؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "قلتُ يارسولَ اللّٰه إنّ لي نَحْلاً قال: أَدِّ العُشْرَ" (۲۰)۔ اور امام بیہقی ابو سیارہ متعی کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: "وهذا أصحُّ مارُوِيَ فى وُجُوبِ العُشْرِ فيه"۔

---

(۱۵) الحديث اخرجه الترمذي في سننه: ۱/۱۳۷ باب فی زکوۃ العسل۔

(۱۶) دیکھیے ترمذی: ۱/۱۳۷ باب فی زکوۃ العسل۔

(۱۷) معالم السنن للخطابی: ۲/۲۰۹ باب زکوۃ العسل۔

(۱۸) انظر معارف السنن: ۵/۲۱۶ باب ماجاء فی زکوۃ العسل۔

(۱۹) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۵/۲۱۷ باب ماجاء فی زکوۃ العسل۔

(۲۰) الحديث اخرجه ابن ماجه في سننه: ۱/۱۳۱ باب زکوۃ العسل، والبیهقی فی سننه: ۴/۱۲۶ باب ماورد فی العسل۔

اسی طرح بیہقی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "كَتَبَ رسولُ اللهِ صلَّى الله عليه وسلم إلىٰ أهلِ اليمَنِ أن يؤخذَ من العسَلِ العشر" (۲۱)

نیز قاضی شوکانیؒ نے نیل الأوطار میں مسند أحمد، ابن ماجہ اور نسائیؒ وغیرہ کے حوالے سے متعدد روایات نقل کی ہیں، جن سے شہد کی زکوۃ ثابت ہوتی ہے، ان روایات کی اسناد اگرچہ کلام سے خالی نہیں، لیکن تعدد طُرق اور کثرت روایات کے ہوتے ہوئے ان سے شہد میں زکوۃ کے وجوب پر استدلال درست ہے (۲۲)

چنانچہ حافظ ابن القیمؒ رحمۃ اللہ علیہ زاد المعاد میں متعدد آثار ذکر کرنے کے بعد رقمطراز ہیں (۲۳)۔

"وذهبَ أحمدُ و أبوحنيفةَ و جماعةٌ إلى أنّ في العسلِ زكاةً، ورَأوا أنّ هٰذه الآثارَ يُقوِّي بعضُها بعضاً وتعدّدَتْ مخارِجُها، واختلفَتْ طُرُقُها ومُرسَلُها يُعضَدُ بمُسْنَدِها"۔

امام ابوبکر جصاصؒ رازی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فرمایا ہے کہ ظاہر نص قرآن سے بھی عسل میں زکوۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "خُذْ من أموالِهم صَدَقَةً" کیونکہ شہد بھی اموال کے قبیل سے ہے لہذا اس میں بھی زکوۃ واجب ہوگی (۲۴)۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال کسی مرفوع روایت سے نہیں، البتہ یہ حضرات مُصنّف ابن أبی شیبہ میں مذکور طاؤسؒ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں آیا ہے "کہ حضرت معاذؓ یمن تشریف لائے اور ان کے پاس بطور زکوۃ شہد لایا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ "مجھے اس کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیا گیا ہے" اس سے معلوم ہوا کہ شہد میں زکوۃ واجب نہیں، ورنہ تو حضرت معاذؓ ضرور اس کو وصول فرماتے۔

حضرت مولانا ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت معاذؓ کو حکم نہ دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عشر واجب نہ ہو "یعنی عدم حکم عدم وجوب کو مستلزم نہیں" اور پھر یمن کے بارے میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں اثبات ہے اور حضرت معاذؓ کی روایت میں نفی ہے اور اثبات نفی پر مقدّم ہوتا ہے (۲۵)۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شہد میں عشر اس وقت واجب ہے جب وہ عشری زمین سے

(۲۱) الحدیث اخرجه البیهقی فی سننه: ۱۲۶/۴ باب ما ورد فی العسل۔
(۲۲) نیل الأوطار: ۱۶۴/۴ باب ما جاء فی زکوۃ العسل۔
(۲۳) دیکھیے زاد المعاد: ۱۵/۲ فصل فی زکوۃ العسل۔
(۲۴) مزید آثار و روایات کی تفصیل کے لیے دیکھیے احکام القرآن للجصاص الرازی: ۱۵۳/۳ فصل فی انواع الزکاۃ، قبل سورۃ یونس۔
(۲۵) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۳۰۷/۲۔

حاصل کیا گیا ہو اگر خراجی زمین سے حاصل کیا ہو تو پھر اس میں عشر واجب نہیں، کیونکہ خراجی زمین میں زمین کا حق خراج اس کے پھل اور زراعت سے ادا ہوگیا لہذا اس پر کوئی اور حق واجب باقی نہیں، رہا جبکہ عشری زمین میں حق واجب ہر اس چیز میں ہوگا جو زمین سے حاصل ہو اور اس میں شہد بھی داخل ہے۔

البتہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر صورت میں عشر واجب ہے، چاہے وہ شہد عشری زمین سے حاصل کیا ہو یا خراجی زمین سے حاصل کیا ہو یا اپنی مملوک زمین سے حاصل کیا ہو یا اُرض مُوات سے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

زیورات کی زکوۃ

﴿ وعن ﴾ زَيْنَبَ امْرَأَةِ عَبْدِ اللهِ قَالَتْ خَطَبَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَامَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَلَوْ مِنْ حُلِيِّكُنَّ فَإِنَّكُنَّ أَكْثَرُ أَهْلِ جَهَنَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۲۶)

"عورتوں سے ارشاد ہے کہ تم اپنے مال کی زکوۃ ادا کرو اگرچہ وہ زیور ہی کیوں نہ ہو، اس لیے کہ قیامت کے دن تم میں اکثریت دوزخیوں کی ہوگی"۔

حنفیہ کے نزدیک عورتوں کے مستعمل زیور میں جبکہ وہ نصاب کو پہنچ جائے اور حولان حول بھی ہوجائے زکوۃ واجب ہے۔

علامہ ابن قُدامہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہی مسلک "المغنی" میں متعدد صحابہ کرام اور تابعین جیسے حضرت عمرؓ، ابن مسعود، ابن عباس، عبداللہ بن عمرو بن العاص، سعید بن المُسیّب اور سعید بن جُبیر وغیرہم رضی اللہ عنھم اجمعین کا نقل کیا ہے جبکہ حضرات ائمہ ثلثہ، ابن عمرؓ، جابر اور حضرت انس وغیرھم رضی اللہ عنھم اجمعین کے نزدیک عورتوں کے استعمالی زیور پر زکوۃ نہیں ہے (۲۷)۔

بہت سی احادیث ہیں جن سے زیورات پر زکاۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے ان میں سے تین حدیثیں صاحب مشکوۃ نے یہاں پیش کردی ہیں۔

ایک تو حضرت زینبؓ کی یہی زیر بحث روایت ہے، وہ فرماتی ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے خطبہ ارشاد فرماتے ہوئے فرمایا "کہ اے عورتوں کی جماعت! تم اپنے مال کی زکوۃ ادا کرو اگرچہ

(۲۶) الحدیث اخرجہ الامام الترمذی فی سننہ: ۱/۱۳۸ باب فی زکوۃ الحلی۔

(۲۷) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ ۲/۳۲۲ مسألۃ "۱۸۸۵"۔ والتعلیق الصبیح: ۲/۳۰۸۔

وہ زیور ہی کیوں نہ ہو، اس لیے کہ قیامت کے دن اہل جہنم میں تمہاری تعداد زیادہ ہوگی"۔

دوسری روایت حضرت عَمرو بن شُعَیب عن أبیہ عن جدہٖ کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ "دو عورتیں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں ان دونوں نے اپنے ہاتھوں میں سونے کے کڑے پہنے ہوئے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کڑوں کو دیکھ کر فرمایا کہ کیا تم ان کی زکوۃ ادا کرتی ہو! ان دونوں نے کہا نہیں، آپ نے فرمایا تو کیا تم یہ بات پسند کرتی ہو کہ کل قیامت کے دن اللہ تعالی تمہیں آگ کے دو کڑے پہنائے؟ انھوں نے عرض کیا نہیں، آپ نے فرمایا تو پھر اس سونے کی زکوۃ ادا کیا کرو"۔

تیسری روایت حضرت اُم سلمہؓ کی ہے فرماتی ہیں کہ "میں سونے کا پازیب (۲۸) پہنا کرتی تھی، ایک دن میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ کیا اس کا شمار بھی جمع کرنے میں ہے، آپ نے فرمایا جو چیز اتنی مقدار میں ہو کہ اس کی زکوۃ ادا کی جائے یعنی حد نصاب تک پہنچتی ہو تو زکوۃ ادا کرنے کے بعد اس کا شمار "جمع کرنے میں نہیں ہوتا"۔

اس کے علاوہ امام مُنذری رحمۃ اللہ علیہ نے "الترغیب والترھیب" (۲۹) میں متعدد روایات ذکر کی ہیں، جن سے زیورات کی زکوۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے، چنانچہ بعض روایات میں زکوۃ کی ادائیگی کے بارے میں صریح حکم ہے جیسا کہ حضرت اسماء بنت یزیدؓ فرماتی ہیں: "دَخَلْتُ أنا وخالَتِیْ عَلَی النَّبِیّ صلی اللّٰہُ علیہ وسلّم وعلینا أسوِرۃٌ من ذھبٍ، فقال لنا أتُؤتیانِ زکوٰتَہ قالَتْ۔ فقلتُ لا فقال أما تخافانِ أن یُسَوِّرَکُما اللّٰہُ أسوِرَۃً من نارٍ أدِّیا زکوٰتَہ۔

"أسوِرَۃ" سوار کی جمع ہے کنگن کو کہتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے پاس نص کے طور پر زیورات کی زکوۃ کی نفی کے لیے کوئی صحیح یا صریح روایت نہیں جو زیورات کو زکوۃ سے مستثنی کرنے پر دلالت کرتی ہو۔

البتہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے حضرت عمروؓ کی اس حدیث پر اعتراض کیا ہے جو وجوب زکوۃ پر دلالت کرتی ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی روایت ابن لہیعہ اور مُثنّی بن الصباح کے طریق سے مروی ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں" پھر فرماتے ہیں: "ولا یصحّ فی ھذا عن النبیّ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم شیءٌ" (۳۰)۔

لیکن امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ارشاد یا تو ان دو طریق کے بارے میں ہے جن کو انھوں نے اپنی

(۲۸) التعلیق: ۲/ ۴۱۰۔ والمعجم الوسیط ۲/ ۱۰۳۹۔

(۲۹) دیکھیے تفصیل روایات کے لیے: الترغیب والترھیب: ۱/ ۵۵۶۔

(۳۰) دیکھیے جامع الترمذی: ۱/ ۱۳۸ باب فی زکوۃ الحلی۔

سنن کے اندر ذکر کیا ہے "یعنی ابن لہیعہ اور مثنیٰ بن الصباح کے طریق" اس لیے کہ اس بارے میں متعدد احادیث صحیحہ موجود ہیں، بلکہ عمرو بن شعیب ہی کی روایت ابو داود کے طریق سے صحیح ثابت ہے، چنانچہ حافظ منذری فرماتے ہیں: "لعلّ الترمذيّ قصدَ الطريقين اللّذين ذكرهما وإلّا فطريقُ أبي داود لا مقالَ فيه" (۳۱)

اور یا یہ ارشاد امام ترمذیؒ کا اپنے علم کے مطابق ہے اسی وجہ سے علماء نے فرمایا ہے: تعجّبَ الحفّاظُ من "قولِ الترمذيِّ هذا" حيثُ صحّتْ فيه أحاديثُ۔

اس باب میں ایک دو نہیں متعدد روایات قابل استدلال موجود ہیں، جن میں سے ایک روایت حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی، ایک حضرت عائشہؓ کی، ایک حضرت ام سلمہؓ کی، ایک حضرت اسماء بنت یزید کی اور ایک حضرت فاطمہؓ بنت قیس کی ہے، خلاصہ یہ کہ احناف کا مذہب نہایت قوی ہے: "وبالجملةِ مذهبُ أبي حنيفةَ في زكاةِ الحُلِيِّ في غايةٍ من القوّةِ من جهةِ الأحاديثِ والآثارِ لا يقاومُها أحاديثُ الخصومِ" (۳۲)۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہی ہے کہ استعمالی زیورات میں زکوۃ واجب ہے نصوص کے ظاہر اور احادیث کے عموم سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "والّذين يكنزونَ الذّهبَ والفضّةَ" آیت میں سونا چاندی جمع کرنے پر وعید مذکور ہے اور یہ معلوم ہے کہ اس وعید سے نکلنے کی صورت حقوق واجبہ ادا کرنے سے ہوتی ہے، حقوق واجبہ میں زکوۃ لازماً شامل ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: "هاتوا رُبعَ عُشرِ أموالِكم" وقال في الرِّقة "ربعُ العشر" اس کے علاوہ متعدد احادیث ہیں جن سے زیورات پر زکوۃ کا وجوب معلوم ہوتا ہے، جبکہ ان دلائل کا کوئی معارض نہ قرآن مجید میں ہے اور نہ احادیث میں، کیونکہ نہ کوئی آیت ایسی ہے جو زکوۃ کی نفی پر دلالت کرے اور نہ کوئی حدیث اور نہ کوئی قیاس جو اس حکم کا معارض ہوسکے، قیاس تو اس لیے کہ "معارضة النص بالقياس" جائز ہی نہیں۔ نیز احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ زکوۃ واجب ہو (۳۳)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

---

(۳۱) دیکھیے نصب الرایۃ: ۲/۳۷۰۔

(۳۲) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ج۵، ۲۲۹۔ ۲۳۰، ۲۳۱ باب ماجاء فی زکوۃ الحلی۔

(۳۳) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۲/۲۱۰۔

کانوں کی زکوۃ

﴿وعن﴾ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْطَعَ بِلَالَ بْنَ الْحَارِثِ الْمُزَنِيِّ مَعَادِنَ الْقَبَلِيَّةِ وَهِيَ مِنْ نَاحِيَةِ الْفُرْعِ فَتِلْكَ الْمَعَادِنُ لَا تُؤْخَذُ مِنْهَا إِلَّا الزَّكَاةُ إِلَى الْيَوْمِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۳۴)

"حضرت ربیعہ حضرات صحابہؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن الحارث مزنیؓ کو نواح فُرع میں قَبَلِیّہ کی کانیں بطور جاگیر عطا فرمادی تھیں، چنانچہ ان کانوں میں سے اب تک صرف زکوۃ لی جاتی ہے۔"

اِقطاع کے معنی یہ ہیں کہ امام کسی جگہ کو کسی کے لیے خاص کردے۔ اقطاع تملیکاً بھی ہوتا ہے اور بغیر تملیک کے بھی ہوتا ہے، علامہ ابن الملکؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مطلب یہ ہے کہ ان کو یہ کانیں دے دیں تاکہ اس میں کام کرکے سونا اور چاندی نکالیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کانوں کا اس طرح دینا اور کسی کے لیے خاص کرنا جائز ہے، لیکن غالب یہی ہے کہ یہاں کانیں ظاہر نہیں تھیں ورنہ اگر کان ظاہر ہو تو پھر اس طرح دینا جائز نہیں ہے۔

"قَبَلِیّۃ" قاف اور باء کے فتحہ کے ساتھ قبل کی طرف منسوب ہے، جو ایک جگہ کا نام ہے اور فُرع کے گردو نواح میں واقع ہے اور فُرع "فاء" کے ضمے اور "راء" کے سکون کے ساتھ ایک وسیع علاقہ کا نام ہے مدینہ منورۃ اور فُرع کے درمیان تین دن یا اس سے کم کی مسافت ہے اور اس علاقہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کئی مساجد بھی ہیں (۳۵)۔

فتلک المعادن لاتؤخذ منها الا الزکاۃ الی الیوم

حدیث کے اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ان کانوں میں سے زکوۃ یعنی چالیسواں حصہ لیا جاتا ہے گویا خمس نہیں لیا جاتا، جیسا کہ کانوں کے متعلق حکم ہے، چنانچہ حضرت امام مالکؒ اور ایک قول کے مطابق حضرت امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے کہ کانوں میں بھی چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے خمس واجب نہیں، جبکہ

---

(۳۴) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۱۷۳/۳ باب إقطاع الارضین، رقم الحدیث ۳۰۶۱۔

(۳۵) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۱۵۸/۴۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کانوں میں خمس واجب ہوتا ہے چالیسواں حصہ واجب نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے اور قول ثالث امام شافعیؒ کا یہ ہے کہ اگر کان سے برآمد ہونے والی چیز محنت اور مشقت کے نتیجہ میں حاصل ہو تو چالیسواں حصہ واجب ہوگا ورنہ خمس ہی واجب ہوگا۔ حدیث بظاہر حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، بذل المجھود میں علامہ سہارنپوریؒ نے (۳۶) یہ جواب دیا ہے کہ یہ بات پہلے سے ثابت ہوچکی ہے کہ رکاز میں خمس واجب ہوتا ہے اور رکاز کا اطلاق معدن پر حقیقۃً اور کنز پر مجازاً ہوتا ہے، لہذا معدن میں خمس ہی واجب ہے، البتہ حضرت بلالؓ سے خمس کا نہ لینا اس بات کی دلیل نہیں کہ خمس واجب نہیں تھا، ہوسکتا ہے حضرت بلالؓ کی حاجت مندی کے پیش نظر ان سے چالیسویں حصہ سے زیادہ نہ لیا ہو، چنانچہ ان کو معادن بھی حاجت مندی ہی کے پیش نظر دیے گئے تھے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿عن﴾ عَلِيٍّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَيْسَ فِي الْخَضْرَاوَاتِ صَدَقَةٌ وَلَا فِي الْعَرَايَا صَدَقَةٌ وَلَا فِي أَقَلَّ مِنْ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ وَلَا فِي الْعَوَامِلِ صَدَقَةٌ وَلَا فِي الْجَبْهَةِ صَدَقَةٌ قَالَ الصَّقْرُ الْجَبْهَةُ الْخَيْلُ وَالْبِغَالُ وَالْعَبِيدُ رَوَاهُ الدَّارَقُطْنِيُّ (۳۷)

"یعنی ترکاریوں میں، عاریت کے درختوں میں، پانچ وسق سے کم میں، کام کاج کے جانوروں میں اور جبہہ میں زکوۃ واجب نہیں ہے، صقر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جبہہ سے گھوڑا، خچر اور غلام مراد ہے۔"

عرایا، عریہ کی جمع ہے عریہ کھجور کے اس درخت کو کہتے ہیں جسے اس کا مالک کسی محتاج و ضرورت مند کو بطور رعایت دے دیتا ہے اور پورے سال کی کھجوروں کو اس کی ملکیت بنا دیتا ہے کہ وہ ان کھجوروں سے اپنی ضرورت کو پورا کرسکے، چنانچہ یہاں فرمایا جارہا ہے کہ اُن میں زکوۃ واجب نہیں کیونکہ وہ غالباً نصاب سے کم ہی ہوتی یا وہ وجوب زکوۃ سے پہلے ہی اپنے مالک کی ملکیت سے نکل جاتی ہیں۔

قال الصَّقر: الجَبْهَةُ الخَيلُ والبِغالُ والعَبِيدُ

"صقر" اس روایت کے راویوں میں سے ایک راوی کا نام ہے۔ انھوں نے جبھہ کی تفسیر میں

(۳۶) دیکھیے بذل المجھود: ۱۴/۸ باب اقطاع الأرضین۔

(۳۷) الحدیث اخرجہ الدارقطنی فی سننہ: ۹۵/۲ باب لیس فی الخضروات صدقۃ۔

گھوڑے اور خچر اور غلام تینوں کو شمار کیا ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ قاموس میں جبھہ کی تفسیر خیل سے کی گئی ہے اور وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ بتایا گیا ہے کہ چونکہ گھوڑے سب سے بہترین مال ہیں اس لیے اس کو "جبھۃ" کہا گیا ہے، جس طرح قوم کے سردار اور بڑے کو "وجہ القوم" اور جَبھۃ القوم کہا جاتا ہے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ "جَبھۃ" سے عام گھوڑے مراد نہیں، بلکہ "خیار الخیل" مراد ہیں (۳۸) اسی طرح علامہ ابن الاثیرؒ نے بھی حضرت صقر کی تفسیر کو مرجوح قرار دیا ہے (۳۹)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وقص جانوروں کی زکوۃ

﴿وعن﴾ طَاوُوسٍ أَنَّ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ أُتِيَ بِوَقَصِ الْبَقَرِ فَقَالَ لَمْ يَأْمُرْنِي فِيهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشَيْءٍ رَوَاهُ الدَّارَقُطْنِيُّ وَالشَّافِعِيُّ وَقَالَ الْوَقَصُ مَالَمْ يَبْلُغِ الْفَرِيضَةَ (۴۰)

حضرت معاذؓ کے پاس وقص البقر کو اداء زکوۃ کی غرض سے پیش کیا گیا تو فرمایا اس کے متعلق مجھے آپ نے کوئی حکم نہیں دیا۔

علامہ ابن الاثیرؒ نہایہ میں فرماتے ہیں کہ وَقَص بالتحریک جانوروں کی اس تعداد کو کہتے ہیں جو دو نصابوں کے درمیان ہو، جیسے اونٹوں میں پانچ سے زائد نو تک یا دس سے زائد چودہ تک اور جمع اس کی اوقاص آتی ہے (۴۱)۔

وقال: الوَقَصَ مالم يَبْلُغِ الفَرِيضَةَ

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا مطلب یہ بیان فرمایا ہے کہ وقص سے جانوروں کی وہ تعداد مراد

(۳۸) دیکھیے: المرقاۃ: ۱۵۹/۴۔
(۳۹) دیکھیے النہایۃ لابن الاثیر: ۲۳۷/۲۔
(۴۰) الحدیث اخرجہ الدارقطنی فی سننہ: ۹۹/۲۔
(۴۱) دیکھیے النہایۃ: ۲۱۴/۵۔

ہے جو حد نصاب کو نہ پہنچے ، خواہ ابتداءً ایسی تعداد ہو خواہ دو نصابوں کے درمیان ہو۔ پہلی کی مثال جیسے چار اونٹ یا تیس سے کم گائیں یا چالیس سے کم بکریاں اور دوسری کی مثال اونٹوں میں جیسے پانچ اور دس کے درمیان اونٹ ، گائیوں میں تیس اور چالیس کے درمیان گائیں ، اور بکریوں میں چالیس اور ایک سو بیس کے درمیان بکریاں۔ اور بعض حضرات نے وقص کو صرف گائیوں کے ساتھ خاص کیا ہے (۴۲)۔

حدیث میں جس "وقص" کا تذکرہ کیا گیا ہے اس سے ابتدائی وقص مراد ہے ، یعنی تیس سے کم تعداد مراد ہے کیونکہ حضرت معاذ کے پاس جو گائیں لائی گئی تھیں ان کی تعداد تیس سے کم تھی۔

دو نصابوں کے درمیان کے "وقص" میں صاحبین کے نزدیک مطلقاً زکوۃ واجب نہیں ہوتی ، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چالیس سے ساٹھ تک کے درمیان "وقص" میں تو زکوۃ واجب ہوتی ہے مگر اس کے علاوہ وقص میں زکوۃ واجب نہیں ہوتی اور امام صاحب سے بھی ایک روایت صاحبین کی طرح منقول ہے اور اسی کو اعدل الروایات کہا گیا ہے (۴۲*)۔

حضرت طاؤس کی روایت کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ یہ منقطع ہے ، کیونکہ حضرت معاذ سے طاؤس کی ملاقات ثابت نہیں ہے (۴۳)۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

باب صدقۃ الفطر

﴿عن﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ فَرَضَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۴۴)

(۴۲) دیکھیے سنن دارقطنی ۲/۹۹ باب لیس فی الخضروات صدقۃ۔

(۴۲*) دیکھیے البدائع ۲/۲۸ کتاب الزکوۃ فصل واما نصاب البقر۔

(۴۳) دیکھیے تہذیب الکمال: ۱۳/۳۵۸۔

(۴۴) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۲۰۳ کتاب الزکوۃ باب فرض صدقۃ الفطر ومسلم فی صحیحہ ۲/۶۴۴ کتاب الزکوۃ باب زکاۃ الفطر علی المسلمین من التمر والشعیر رقم الحدیث (۹۸۴) واخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱/۱۳۵ باب صدقۃ الفطر

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں پر صدقہ فطر لازم قرار دیا، کھجور یا جو بقدر ایک صاع، غلام، آزاد، مذکر، مونث، چھوٹے اور بڑے ہر ایک کی طرف سے اور تاکید کی کہ نماز سے پہلے اس کو ادا کیا جائے"۔

یہاں متعدد امور میں اختلاف ہے:

❶ پہلا اختلاف اس میں ہے کہ صدقۃ الفطر فرض ہے یا واجب؟ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقہ فطر واجب ہے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک فرض ہے۔

ائمہ ثلثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت سے ہے جس میں فرض کی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ علامہ طیبیؒ اس حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں: "فیه دلیلٌ علیٰ أنّ صدقةَ الفطرِ فریضةٌ" (۴۵) حنفیہ کا استدلال ایک تو اس باب کی فصل ثالث کی پہلی روایت "یعنی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت" سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "أنّ النبیَّ صلَّی اللّٰه علیه وسلَّم بَعَثَ مُنادِیاً فی فِجاجِ مکّةَ ألَا إنّ صدَقَةَ الفطرِ واجبةٌ علی کلّ مُسلمٍ...." چنانچہ اس میں وجوب کی تصریح ہے۔ دوسرے حضرت ثعلبہ بن صُعیر العُذری کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں: "أنّ النبیّ صلّی اللّٰه علیه وسلّم قال فی خطبته أدّوا عن کلّ حرٍّ وعبدٍ صغیرٍ وکبیرٍ نصفَ صاعٍ من بُرٍّ أو صاعاً من تمرٍ أو صاعاً من شعیرٍ" (۴٦) اس روایت میں صیغہ امر سے ادا کا حکم دیا گیا ہے اور مطلق امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔

علامہ خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ بذل المجہود میں فرماتے ہیں: چونکہ صدقۂ فطر کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں اس وجہ سے فرض عملی تو ہے لیکن اعتقادی فرض نہیں ہے، کیونکہ اخبار احاد سے اس کا ثبوت ہورہا ہے اور اخبار احاد سے فرض عملی ہی ثابت ہوسکتا ہے فرض قطعی اور اعتقادی کے لیے دلیل قطعی ضروری ہوتی ہے اور اخبار احاد ظنی ہوتی ہیں، اس لیے فرض اعتقادی یعنی قطعی کے اثبات کے لیے وہ کافی نہیں (۴۷)

حدیث باب کا جواب علامہ کاسانیؒ نے یہ دیا ہے کہ یہاں فرض، قدر کے معنی میں ہے، کیونکہ فرض کے معنی لغت میں تقدیر کے ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَنِصفُ مافرَضتُم أی قدَّرتُم" اسی طرح "فرَضَ القاضِی النفقةَ بمعنیٰ قدَّرها" کے ہیں، لہذا حدیث میں تقدیر الواجب بالمذکور مراد ہے (۴۸)۔

اسی طرح امیر یمانی "سُبل السلام" میں لکھتے ہیں: "الحدیثُ دلیلٌ علیٰ وجوبِ صَدَقةِ الفطر

(۴۵) شرح الطیبی: ۴/۳۳۔

(۴٦) الحدیث اخرجہ الزیلعی فی نصب الرایۃ: ۲/۴۰۲ باب صدقۃ الفطر۔ الحدیث الاول۔

(۴۷) دیکھیے بذل المجہود: ۸/۱۲۵ باب زکاۃ الفطر۔

(۴۸) دیکھیے بدائع الصنائع: ۲/٦۹ فصل واما الزکاۃ الواجبۃ۔

لقولہ فرضَ فإنہ بمعنی اَلزَمَ واَوْجَبَ'' غرض یہ کہ اس حدیث میں فَرَضَ بمعنی قَدَّرَ یا اَوجَبَ کے ہے تو یہ روایت امام صاحبؒ کے خلاف نہیں بلکہ ان کے حق میں ہے۔ لیکن درحقیقت یہ نزاع لفظی ہے، چنانچہ علامہ ابن الھُمامؒ فرماتے ہیں کہ معنی میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ جس فرضیت کو وہ ثابت کرتے ہیں ان کے نزدیک بھی اس کا منکر کافر نہیں ہے اور یہی درجہ ہمارے نزدیک وجوب کا ہے جس کے ہم قائل ہیں، گویا کہ ان کی اصطلاح میں فرض عام ہے واجب پر بھی اس کا اطلاق کرتے ہیں اور فرض قطعی پر بھی، جبکہ ہماری اصطلاح میں واجب پر فرض کا اطلاق نہیں ہوتا۔

❷ دوسرا اختلاف وقت وجوب میں ہے کہ کیا صدقۂ فطر رمضان کے آخری دن غروب شمس کے وقت یا عید الفطر کے دن طلوع فجر صادق کے وقت واجب ہوتا ہے؟ چنانچہ امام شافعیؒ اول کے قائل ہیں، جبکہ حنفیہ ثانی کے قائل ہیں۔

ثمرۂ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا کہ جب کوئی آدمی غلام کا مالک بن جائے یا اس کا بیٹا پیدا ہوجائے یا کافر ہو اور اسلام لائے یا فقیر ہو اور غنی ہوجائے تو اگر غروب شمس سے پہلے اس طرح ہوجائے تب تو امام شافعیؒ کے نزدیک فطرہ واجب ہے ورنہ نہیں، اسی طرح اگر کوئی غروب سے پہلے مرجائے تو فطرہ واجب نہیں، لیکن اگر غروب کے بعد مرجائے تو واجب ہے۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر طلوع فجر یوم العید سے پہلے اس طرح کی صورتیں ہوں تب تو صدقۂ فطر واجب ہے۔

لیکن اگر طلوع فجر کے بعد ہوں تو واجب نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی طلوع فجر سے پہلے مرجائے تو صدقۂ فطر واجب نہیں لیکن اگر طلوع کے بعد مرجائے تو صدقہ واجب ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس صدقہ کے وجوب کا سبب فطر ہے اسی وجہ سے ''صدقہ'' فطر کی طرف مضاف ہوتا ہے اور یہ اضافت سببیت پر دال ہے جس طرح کہ نمازوں کی اضافت اوقات کی طرف اور صوم کی اضافت شہر کی طرف سببیت پر دال ہے اور غروب شمس کے ساتھ فطر متحقق ہوجاتا ہے لہذا وجوب بھی متحقق ہونا چاہیے۔

علامہ ابن نجیمؒ ''البحر الرائق'' میں فرماتے ہیں صدقہ کی اضافت تو فطر کی طرف ہے اور فطر سبب وجوب بھی ہے، لیکن فطر ایک معتاد ہے جو پورے مہینے میں ہوتا ہے اور ایک فطر غیر معتاد ہے جو عید الفطر کے دن ہوتا ہے، یہاں اگر فطر معتاد مراد ہو تو چونکہ وہ پورے مہینے میں ہوتا ہے لہذا تیس فطرے واجب ہونے چاہئیں حالانکہ ایسا نہیں، تو معلوم ہوا کہ فطر سے غیر معتاد فطر مراد ہے اور وہ عید الفطر کے دن میں ہوتا ہے تو گویا صدقۃ الفطر سے صدقۃ یوم الفطر مراد ہے، چنانچہ حدیث شریف میں بھی آتا ہے: ''صومُکم یومَ تَصُومُون وفِطرُکم یومَ تُفطِرون'' اَی وقتُ فِطرِکم یومَ تُفطِرُون (۴۹)۔

(۴۹) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱/ ۱۵۰ باب ان الفطر یوم تفطرون۔

فطر کی اضافت یوم کی طرف کرکے وقت فطر کو یوم الفطر کے ساتھ خاص کردیا ورنہ راتیں تو سب فطر کے حق میں برابر ہیں ان میں اختصاص ظاہر نہیں ہوسکتا، جبکہ یہاں اضافت اختصاص کے لیے ہے، لہذا سبب وجوب یوم الفطر ہے کیونکہ وہ فطر سبب ہے جو غیر معتاد ہے اور یوم الفطر کے ساتھ مختص ہے (۵۰)۔

❸ تیسرا اختلاف اس میں ہے کہ فطرے کے وجوب کے لیے نصاب مقرر ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلثہؒ کے نزدیک اس کے وجوب کے لیے کوئی نصاب مقرر نہیں، بلکہ ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس اپنے لیے اور ان کے لیے جن کا نفقہ اس پر واجب ہے "قُوْتُ یوم ولَیْلَۃ" سے زائد کچھ موجود ہو، جبکہ حنفیہ کے نزدیک صدقۂ فطر کا وہی نصاب ہے جو زکوۃ کا ہے، اگرچہ حولانِ حول اور مال کا نامی ہونا شرط نہیں، البتہ "فارغ عن الحاجۃ الأصلیۃ" ہونا چاہیے، کیونکہ واجب کی مقدار متعین اور مقرر ہے جو مال کی قلت اور کثرت سے متفاوت نہیں ہوتی، اس لیے حولانِ حول اور نمو کی قید نہیں لگائی گئی۔ ائمہ ثلثہ کا استدلال ایک تو اس سے ہے کہ پورے ذخیرہ حدیث میں کہیں بھی صدقۂ فطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا، لہذا اس حکم میں غنی اور فقیر یعنی "قوت یوم ولیلۃ" کا رکھنے والا سب شامل ہیں۔

دوسرے یہ کہ حضرت ثَعْلَبَۃ ابن أبی صُعیر عن أبیہ کی روایت میں غنی اور فقیر دونوں کی تصریح ہے (۵۱) وہ فرماتے ہیں: قال رسولُ اللہِ صلّی اللہ علیہ وسلّم: "صاعٌ من بُرٍّ أو قمحٍ علی کلِّ اثنین صغیرٍ أو کبیرٍ حرٍّ أو عبدٍ ذکرٍ أو أنثیٰ غنیٍّ أو فقیرٍ أمّا غنیُّکم فیُزکّیہ اللہُ تعالیٰ وأمّا فقیرُکم فیَرُدُّ اللہُ تعالیٰ علیہ أکثرَ ممّا أعطاہ" (۵۲)۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم میں صدقۂ فطر پر زکوۃ کا اطلاق کیا گیا ہے، جیسے: "قَدْ أفلَحَ مَنْ تَزَکّٰی وذَکَرَ اسمَ رَبّہٖ فَصَلّٰی" (۵۳) اس آیت میں "صلوۃ" سے مراد "صلوۃ عید" ہے اور "تزکّی" سے مراد صدقۃ الفطر کی ادائیگی ہے، چنانچہ امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے "احکام القرآن" میں اس آیت کی تفسیر میں یہ روایت نقل کی ہے فرماتے ہیں: "رُوِیَ عن عمرَ بنِ عبدِالعزیزِ وأبی العالیۃِ قالا أدّی زکاۃَ الفطرِ ثم خرجَ إلی الصلاۃِ" (۵۴)۔

یعنی مذکورہ بالا آیت میں وہ شخص مراد ہے جو فطرہ ادا کرکے نماز کے لیے نکل جائے۔

نیز احادیث میں مختلف مقامات پر "صدقۃ الفطر" کو "زکاۃ الفطر" کہا گیا ہے، چنانچہ اسی فصل

---

(۵۰) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے بدائع الصنائع: ۲/ ۶۹۔ ۷۴۔

(۵۱) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ۲/ ۳۶۲ مسألۃ: ۱۹۷۶۔ والمعارف للبنوری: ۵/ ۳۰۱۔

(۵۲) الحدیث اخرجہ ابو داود فی سننہ: ۲/ ۱۱۴ باب من روی نصف صاع من قمح۔

(۵۳) سورۃ الاعلی: ۱۴۔

(۵۴) دیکھیے احکام القرآن: ۳/ ۴۷۲ ومن سورۃ الأعلیٰ۔

اول کی پہلی روایت حضرت ابن عمرؓ کی ہے وہ فرماتے ہیں، "فَرَضَ رسولُ اللّٰہِ صلّی اللّٰہُ علیہ وسلّم زکاۃَ الفِطرِ" الحدیث۔ اور دوسری روایت حضرت ابو سعید خدریؓ کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "کُنّا نُخرِجُ زکاۃَ الفِطرِ" الحدیث اور یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو نصاب زکوۃ کا ہے بعینہ وہی نصاب صدقۃ الفطر کا ہے (۵۵)۔

اس کے علاوہ اگر فقیر پر بھی صدقۂ فطر واجب کردیا جائے تو اس سے قلب موضوع ہوگا، اس لیے کہ آج تو وہ "قوت یوم ولیلۃ" کو بطور صدقۂ فطر ادا کرے گا اور کل خود اپنی تنگدستی کی وجہ سے سوال پر مجبور ہوگا، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "خیرُ الصَّدَقۃِ ماکانَ عن ظَھرِ غِنًی" (۵۶)۔

حضرت ثعلبہؓ کی روایت کے بارے میں ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اولاً تو یہ روایت صحیح نہیں ضعیف ہے، پھر اگر صحیح بھی ہو تو دوسری روایات کا مقابلہ نہیں کرسکتی، کیونکہ وہ بڑی کثیر تعداد میں ہیں اور ان میں فقیر کا ذکر نہیں ہے (۵۷)۔

نیز ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب کے آخر میں حضرت ثعلبہؓ کی روایت کی تشریح میں ابن الہمام کا قول نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت قابل احتجاج نہیں، کیونکہ اس میں مختلف وجوہ سے اضطراب ہے (۵۸)۔

ایک تو راوی کے نام میں اضطراب ہے کہ ان کا ثعلبۃ بن ابی صُعَیر یا ثعلبۃ بن عبداللہ بن ابی صُعَیر اوریا عبداللہ بن ثعلبۃ بن صُعَیر عن ابیہ ہے۔

دوسرا اضطراب نسبت میں ہے، عدَوی ہے یا عُذری، اور تیسرا اضطراب متن میں ہے کہ بعض روایات میں "أدّوا صدقۃَ الفطرِ صاعاً من تمرٍ أو قمحٍ عن کلِّ رأسٍ" اور بعض میں "صدقۃُ الفطرِ صاعٌ من بُرٍّ أو قمحٍ عن کلِّ اثنین" آیا ہے (۵۹)۔

❹ چوتھا اختلاف اس میں ہے کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے واجب ہے یا کافر غلاموں کی طرف سے بھی؟ چنانچہ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ کافر غلام کا فطرہ آقا پر لازم نہیں، صرف مسلمان غلام کا فطرانہ دینا ضروری ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک کافر غلام کا فطرہ بھی آقا پر لازم ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ایک تو اس روایت میں "من المسلمین" کے الفاظ سے ہے، چنانچہ علامہ طیبی

(۵۵) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے بذل المجہود: ۱۳۲/۸۔

(۵۶) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۱۲۸/۲ رقم الحدیث ۱۶۷۳ باب الرجل یخرج من مالہ۔

(۵۷) دیکھیے المرقاۃ: ۱۶۰/۴۔

(۵۸) مرقاۃ: ۱۶۴/۴۔

(۵۹) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۱۶۴/۴۔

فرماتے ہیں کہ "من المسلمين" "عبد" اور اس کے تمام معطوفات سے حال ہے، تو مطلب یہ ہے کہ ان پر صدقے کا وجوب اسلام سے مشروط ہے، لہذا آقا پر کافر غلام کا فطرہ واجب نہیں، کیونکہ شرط "یعنی اسلام" مفقود ہے۔

دوسرے یہ کہ اصل وجوب غلام پر ہوتا ہے، البتہ اس کا تحمل آقا کرتا ہے اور چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آقا کو غلام کی طرف سے صدقہ دینے پر مامور کیا ہے اور غلام کی طرف سے صدقہ ادا کرنے کا مطلب یہی ہے کہ آقا نے اس وجوب کا تحمل کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل وجوب غلام پر تھا، لہذا یہ ضروری ہے کہ غلام وجوب کی اہلیت رکھتا ہو اور ظاہر ہے کہ عبد مسلم وجوب کا اہل تو ہے، لیکن ملک نہ ہونے کی وجہ سے ادا کا اہل نہیں، اس لیے آقا اس کا تحمل کرے اور اس کی طرف سے ادا کرے، لیکن عبد کافر چونکہ وجوب کا اہل نہیں، لہذا اس پر کچھ بھی واجب نہیں تو مولیٰ پر اس کا تحمل بھی نہیں۔

حنفیہ کی دلیل ایک تو حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے فرماتے ہیں: قال رسولُ اللهِ صَلّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ: "صدقةُ الفطرِ عن كلِّ صغيرٍ وكبيرٍ و ذكرٍ أو أنثى يهوديٍّ أو نصرانيٍّ حرٍّ أو مملوكٍ (۱) اسی طرح مصنف عبدالرزاقؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی موقوف روایت بھی ہے: "يُخْرِجُ الرجلُ زكاةَ الفطرِ عن كلِّ مملوكٍ وإن كان يهوديًّا او نصرانيًّا" (۲)

نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "ليسَ على المسلمِ في عبده صَدَقَةٌ إلا صَدَقَةَ الفطرِ" کے عموم سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کی طرف مائل ہیں، چنانچہ امام بخاریؒ کی تبویب سے ظاہر ہے کہ انھوں نے پہلے باب قائم کیا ہے "بابُ صدَقَةِ الفطرِ على العبدِ و غيرِهِ من المسلمين" اور پھر دوسرا باب قائم کیا ہے: "بابُ صدقةِ الفطرِ على الحرِّ و المملوكِ" کے عنوان سے اور اس میں مملوک مطلق ذکر فرمایا مسلم سے مقید نہیں کیا (۳)۔

حنفیہ کی طرف سے ائمہ ثلثہ کے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ دراصل یہاں دو شخص ہیں ایک "من تجبُ عليه الصدقةُ" یعنی جس پر صدقہ ادا کرنا واجب ہے اور ایک ہے "من تجبُ عنه الصدقةُ" یعنی جس کی طرف سے صدقہ ادا کرنا واجب ہے، حدیث مذکور میں "من المسلمين" والی قید کا تعلق "من تجبُ عليه الصَّدَقةُ" کے ساتھ ہے، یعنی جس پر فطرے کی ادائیگی واجب ہے اس کا مسلمان ہونا ضروری ہے جس کی طرف سے واجب ہے اس کا مسلمان ہونا ضروری نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی

---

(۱) الحديث اخرجه الدارقطني في سننه: ۲/ ۱۵۰ رقم الحديث ۵۳ كتاب زكاة الفطر و تحقيق الروايات في التعليق: ۲/ ۳۱۷۔

(۲) دیکھیے نصب الراية: ۲/ ۴۱۴ باب صدقة الفطر۔

(۳) دیکھیے معارف السنن: ۵/ ۳۰۲ باب في صدقة الفطر۔

حضرت ابن عمرؓ ہیں اور حافظ ابن حجرؒ نے ابن المنذر کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کا اثر نقل کیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان اور کافر دونوں قسم کے غلاموں کی طرف سے فطرہ ادا کرتے تھے ، جبکہ یہ مسلّمہ اصول ہے کہ حدیث کا راوی اعرف بمراد الحدیث ہوتا ہے ، لہذا معلوم ہوا کہ "من المسلمین" کا تعلق "من تجب علیہ الصدقۃ" سے ہے ، غلاموں کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ورنہ تو وہ کافر غلام سے فطرہ ادا نہ فرماتے (۴)۔

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ صدقہ کے وجوب کا اصل سبب "رأس یمونہ ویلی علیہ ولایۃ کاملۃ" ہے۔

کیونکہ جس طرح اپنے رأس کا فطرہ دینا ضروری ہے تو اسی طرح جس رأس پر ولایت کاملہ حاصل ہو وہ بھی اپنے رأس کے حکم میں ہے اور یہ سبب عبد مومن اور کافر دونوں میں پایا جاتا ہے ، کیونکہ دونوں پر آقا کو ولایت کاملہ حاصل ہے اور دونوں کی مؤنت بھی آقا پر ہے۔ رہا یہ کہ اصل وجوب غلام پر ہوتا ہے پھر آقا اس کا تحمل کرتا ہے ، لہذا غلام کا مسلمان اور اہل للوجوب ہونا ضروری ہے تو یہ اس لیے فاسد ہے کہ اگر وجوب غلام پر ہو تو اہل للوجوب ہونا ضروری ہوگا اور یہاں وجوب سے وجوب ادا ہی مراد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ غلام وجوب ادا کا اہل ہے ، حالانکہ ادا ملک سے ہوتی ہے اور غلام کسی چیز کا مالک نہیں تو اس پر وجوب کیونکر ہوسکتا ہے ، لہذا معلوم ہوا کہ اصل وجوب غلام پر نہیں کہ آقا اس کا متحمل ہو بلکہ وجوب آقا ہی پر ہے ، لہذا اہلیت وجوب آقا کے لیے شرط ہے غلام کے لیے شرط نہیں ، غلام صرف سبب وجوب ہے چاہیے مسلم ہو یا کافر۔ چنانچہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کے بارے میں دو نص ہیں ، ایک تو وہ نص ہے جس میں رأس مطلق کو سبب بنایا ہے اور یہ وہ روایت ہے جس میں "من المسلمین" کی قید نہیں اور دوسرا نص ہے جس میں رأس مسلم کو سبب بنایا ہے اور یہ دونوں صحیح ہیں کیونکہ اسباب میں کوئی تنافی نہیں ، جیسے ملک ہے ، شراء سے بھی ثابت ہوسکتی ہے ، ھبہ اور وصیت سے بھی ، صدقہ اور ارث سے بھی ، تو یہ سب ملک کے اسباب ہیں اور ان میں کوئی تنافی نہیں اور اس طریقے سے احادیث میں تطبیق بھی ہوجائیگی کہ عبد کافر کی طرف سے نص مطلق سے صدقہ واجب ہوگا اور عبد مسلم کی طرف سے نص مقید سے صدقہ واجب ہوگا ، لہذا مطلق مقید پر حمل نہیں ہوگا ، بلکہ دونوں پر الگ الگ عمل ہوگا (۵)۔

۵ پانچواں اختلاف اس میں ہے کہ فطرے میں تمام اجناس مین ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے یا گندم اور دوسرے اجناس کے درمیان فرق ہے ؟

(۴) دیکھیے فتح الباری: ۳/۳۱۷ باب صدقۃ الفطر علی العبد و غیرہ من المسلمین۔

(۵) دیکھیے عمدۃ القاری: ۹/۱۱۱ باب فرض صدقۃ الفطر۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صدقۂ فطر میں گندم نصف صاع اور باقی اشیاء صاع صاع ہونگی، سفیان ثوریؒ اور ابن المبارکؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک گندم میں بھی ایک صاع واجب ہوتا ہے (۶)۔

امام ابوحنیفہؒ کی پہلی دلیل اسی باب کی فصل ثانی کی پہلی روایت ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "فَرَضَ رسولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وسلّم ھذہ الصَّدقَۃَ صاعاً من تمرٍ أو شعیرٍ أو نِصْفَ صاعٍ مِن قَمحٍ"۔۔۔۔۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کے تحت حضرت معاویہؓ کا اثر نقل کیا ہے، جس میں آیا ہے کہ آپؓ نے مدینہ منورہ میں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: أری نِصْفَ صَاعٍ من حِنطۃٍ تعدِلُ صَاعاً من تمرٍ (۷)

دوسری دلیل فصل ثالث کی پہلی روایت ہے جس میں آیا ہے، "مُدانِ مِن قمحٍ أو سِواہ صاعٌ مِن طعامٍ" اور ظاہر ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے لہذا دو مد نصف صاع کے مساوی ہوں گے۔

اسی طرح نصب الرایہ میں عبداللہ بن ثعلبہؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں، "خَطَبَ رسولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وسلَّم النَّاسَ قبل الفِطرِ بیومٍ أو بیومَین فقال: أدُّوا صاعاً مِن بُرٍّ أو قَمحٍ بینَ اثنین"۔۔۔۔۔ امام زیلعیؒ فرماتے ہیں: "ھٰذا سندٌ صحیحٌ قویٌّ"۔ (۸)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال فصل اول کی دوسری روایت سے ہے جو حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "کُنَّا نُخرِجُ زکاۃَ الفِطرِ صَاعاً من طعامٍ أو صاعاً من شعیرٍ"۔۔۔۔۔ اس حدیث میں لفظ طعام کو ائمہ ثلثہ نے گندم پر محمول کیا ہے (۹) چنانچہ امام خطابیؒ فرماتے ہیں: طعام سے گندم مراد ہے کیونکہ باقی چیزوں کا ذکر علیحدہ ہے (۱۰)۔

حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ "طعام" سے مراد گندم نہیں کیونکہ عہد رسالت میں لفظ طعام کا اطلاق گندم کو چھوڑ کر دوسری اجناس پر ہوتا تھا، وجہ یہی تھی کہ اس دور میں گندم بہت کم تھا اس وقت گندم لوگوں کی عام غذا نہیں تھی بلکہ "طعام" سے مراد جوار یا باجرہ وغیرہ ہے، چنانچہ خود ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے: "قال أبو سعید کان طعامُنا الشعیرَ و الزبیبَ و الأقِطَ و التمرَ" (۱۱)۔

---

(۶) تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے معارف السنن: ۵/۳۰۵ وقول ابن المبارک والثوری مذکور فی الترمذی: ۱/۱۳۶ باب فی صدقۃ الفطر۔
(۷) دیکھئے المرقاۃ: ۴/۱۶۲۔
(۸) دیکھئے نصب الرایۃ: ۲/۴۰۷ باب صدقۃ الفطر۔
(۹) دیکھئے شرح النووی علی صحیح مسلم: ۱/۳۱۷ باب زکوۃ الفطر۔
(۱۰) دیکھئے معالم السنن: ۲/۲۱۸ باب کم یؤدی فی صدقۃ الفطر۔
(۱۱) دیکھئے صحیح البخاری: ۱/۲۰۴ باب الصدقۃ قبل العید۔

نیز قاضی شوکانیؒ نیل الأوطار میں لکھتے ہیں کہ "کنّا نخرج" کے الفاظ یہ چاہتے ہیں کہ وہ از خود صاع نکالتے تھے، نبی علیہ السلام نے گندم کا صاع نکالنے کا حکم نہیں دیا اور نہ ابو سعیدؓ نے حضور علیہ السلام کی اطلاع کا ذکر کیا ہے (۱۲)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

بَابُ مَنْ لَا تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ

❀ عن ❀ أنسٍ قَالَ مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِتَمْرَةٍ فِي الطَّرِيقِ فَقَالَ لَوْلَا أَنِّي أَخَافُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الصَّدَقَةِ لَأَكَلْتُهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۳)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا راستے میں ایک کھجور کے پاس سے گذر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ اگر اس کے صدقے کی کھجور ہونے کا خوف نہ ہوتا تو میں اس کو کھالیتا۔

اس پر اتفاق ہے کہ بنو ہاشم کو زکوۃ دینا جائز نہیں اور بنو ہاشم سے مراد، آل علی، آل عباس، آل جعفر، آل عقیل، آل حارث بن عبدالمطلب اور ان کے مَوالی ہیں۔

حارث اور حضرت عباسؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا ہیں اور باقی تینوں آپ کے چچا ابوطالب کے بیٹے ہیں ائمہ اربعہ کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ان حضرات کی اولاد کو صدقہ واجبہ زکوۃ، نذر، کفارہ وغیرہ دینا جائز نہیں، البتہ ان کے مَوالی کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور قول صحیح میں امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ مَوالی کا بھی وہی حکم ہے جبکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مَوالی کا حکم وہی نہیں بلکہ ان کو دینا جائز ہے (۱۴)۔

---

(۱۲) دیکھیے نیل الاوطار: ۲۰۶/۴ باب زکاۃ الفطر۔

(۱۳) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۲۷۶/۱ کتاب البیوع باب ما یتنزہ من الشبہات و مسلم فی صحیحہ: ۳۴۴/۱ باب تحریم الزکوۃ علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وابوداود فی سننہ: ۱۲۳/۲ باب الصدقۃ علی بنی ہاشم رقم الحدیث ۱۶۵۱۔

(۱۴) دیکھیے معارف السنن: ۲۶۵/۵ وکذا شرح النووی علی صحیح مسلم: ۳۴۴/۱ باب تحریم الزکوۃ علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

سیدوں کو زکوۃ دینے کی حرمت پر متعدد احادیث دال ہیں، بطور نمونہ چند یہ ہیں: سنن نسائی میں حضرت ربیعہؓ کی روایت ہے جس کے آخر میں یہ جملہ ہے:

"فقال لنا إنّ هٰذه الصّدقاتِ إنّما هی أوساخ النّاسِ وإنّها لاتحِلّ لمحمّدٍ ولا لِآلِ محمّدٍ صلّی الله علیه وسلّم" (۱۵)

اسی طرح سنن ترمذی میں حضرت ابورافع رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس کے آخر میں آتا ہے:

"فقال إنّ الصّدقة لاتحِلّ لنا وإنّ موالِي القومِ مِن أنفُسِهم" (۱۶) کنز العمال میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے فرماتے ہیں:

"اصبِرُوا علیٰ أنفُسِکم یابنِی ہاشِم فإنّما الصّدقاتِ غسالاتَ النّاسِ" (۱۷)۔

اور صحیح مسلم شریف میں ایک لمبی حدیث کے درمیان یہ جملہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "إنّ الصّدَقَة لاینبغِی لمحمّدٍ ولا لِآلِ محمّدٍ إنّما هی أوساخ النّاس" (۱۸)۔

بعض حضرات کو اس سے دھوکہ ہوتا ہے کہ چونکہ پہلے حضرات سادات کو خمس ملتا تھا، اس لیے صدقات واجبہ کا دینا صحیح نہیں تھا لیکن اب تو خمس نہیں ملتا لہذا مساکین سادات کو زکوۃ یا کوئی اور صدقہ واجبہ دینا جائز ہونا چاہیے چنانچہ ابوعصمہ کی روایت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے یہی ہے کہ بیت المال سے حصہ (خمس الخمس) نہ ملنے کی وجہ سے سادات کو زکوۃ لینا جائز ہے اور امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے لیکن ظاہر الروایۃ یہی ہے کہ سادات کو زکوۃ لینا جائز نہیں ہے اور یہی قول مفتی بہ ہے (*)

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ امداد الفتاوی میں فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ خمس ساقط ہوا لہذا زکوۃ جائز ہونی چاہیے، یہ غلط ہے اس لیے کہ ایک تو یہ قیاس فی مقابلۃ النص ہے اور پھر قیاس خود بھی تام نہیں، کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حرمتِ صدقہ کی علت اس کا أوساخ الناس میں سے ہونا بتایا ہے، یہ نہیں فرمایا کہ خمس اس کے عوض میں مل رہا ہے اور جب خمس کی تعویض حرمت کی علت نہیں تو خمس کے ارتفاع سے حرمت کا ارتفاع بھی نہیں ہوگا۔ (*)

---

(۱۵) الحدیث اخرجہ النسائی فی سننہ: ۱/۳۶۶ باب استعمال آل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی الصدقۃ۔

(۱۶) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱/۱۴۲ باب فی کراھیۃ الصدقۃ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۱۷) الحدیث اخرجہ العلامۃ علاء الدین فی کنز العمال: ۶/۴۵۳ رقم الحدیث ۱۶۵۰۵۔

(۱۸) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۲/۵۳ کتاب الزکاۃ باب ترک استعمال آل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی الصدقۃ رقم الحدیث ۱۶۷

(*) دیکھیے فتح القدیر: ۲/۲۷۲ و مراقی الفلاح، ص: ۷۲۰، ۷۲۱۔ (*) امداد الفتاوی: ۲/۲۸ کتاب الزکاۃ۔

بلکہ اصل علت حرمت صدقات کا "غُسَالَۃُ الایدِیْ" اور "اَوساخُ النّاس" ہونا ہے۔

چنانچہ امام ابوبکر الجصاص الرازی الحنفیؒ فرماتے ہیں: "فلیسَ استحقاقُ سَہمٍ مِن الخُمسِ اَصْلًا لتحریم الصَّدَقَۃِ (علیٰ بَنِی ہاشِمٍ) لاَنَّ الیتامیٰ والمَساکِینَ و ابنَ السَّبِیلِ یَسْتَحِقُّونَ سَہمًا مِنَ الخُمسِ ولم تَحْرُمْ علیہم الصدقۃُ فَدَلَّ علیٰ اَنّ استحقاقَ سہمٍ مِنَ الخمسِ لیسَ بِاَصلٍ فی تحریم الصَّدَقۃ (۱۹) علی بنی ہاشم" اور ظاہر ہے کہ صدقات سے اوساخ النّاس ہونا دور نہیں ہوا لہذا قیامت تک سادات کے لیے جائز نہیں، اس لیے کہ اصل ہر حکم میں یہ ہے کہ جب تک علت باقی ہوگی حکم بھی باقی ہوگا، چنانچہ فتح الملہم میں علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: "والاَصلُ فی کلِّ حکمٍ اَن یَبقیٰ مَادامتِ العِلّۃُ باقیۃً" (۲۰) اور مجموعہ فتاویٰ میں مولانا عبدالحیؒ فرماتے ہیں: "اِنّ الحکمَ اِذا ثَبَتَ بعِلّۃٍ فمَا بَقِیَ شیءٌ مِنْ اَحکامِ العِلّۃِ بَقِیَ الحکمُ ببقائِہٖ" کہ جب کوئی حکم دلیل و علت سے ثابت ہو تو جب تک وہ علت باقی ہوگی حکم بھی باقی رہے گا (۲۱)۔

بابُ مَنْ لاتَحِلُّ لہ المَسْاَلۃُ ومَنْ تَحِلُّ لہ

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ عَبدِ اللّٰہِ بنِ مَسعُودٍ قالَ قالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیہِ وَسَلَّمَ مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَہُ مَا یُغْنِیہِ جَاءَ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ وَمَسْأَلَتُہُ فِي وَجْہِہِ خُمُوشٌ أَوْ خُدُوشٌ أَوْ كُدُوحٌ قِیلَ یَا رَسُولَ اللّٰہِ وَمَا یُغْنِیہِ قَالَ خَمْسُونَ دِرْہَمًا أَوْ قِیمَتُہَا مِنَ الذَّہَبِ رَوَاہُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ (۲۲)

(۱۹) دیکھیے احکام القرآن للجصاص: ۱۳۳/۳ باب ذوی القربیٰ الذین تحرم علیہم الصدقۃ۔ بذیل آیت (انما الصدقات للفقراء.....)۔

(۲۰) دیکھیے فتح الملہم: ۳۸۵/۲۔ اول کتاب الجمعۃ۔

(۲۱) دیکھیے مجموعۃ الفتاویٰ لعبد الحی: ۳۸۳/۱۔

(۲۲) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۱۱٦/۲ باب من یعطی الصدقۃ وحد الغنی رقم الحدیث ۱٦۲٦ والترمذی فی سننہ: ۳۰/۳ باب من تحل لہ الزکوۃ رقم الحدیث ٦۵۰ والنسائی فی سننہ: ۳٦۳/۱ حد الغنی وابن ماجہ فی سننہ: ۵۸۹/۱ باب من سال عن ظہر غنی ۱۸۴۰ والدارمی فی سننہ ۴۷۲/۱ باب من تحل لہ الصدقۃ رقم الحدیث ۱٦۴۰۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو آدمی غنا کے باوجود لوگوں سے سوال کرے گا، جب وہ قیامت کے دن آئے گا تو اس کا سوال اس کے چہرے میں تین قسم کے زخموں کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ جب آپ سے مایغنی (غنی کرنے والی شئی) کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا پچاس درھم یا اس کی قیمت کے برابر سونا۔

علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے البحرالرائق میں غنی کی تین اقسام ذکر کی ہیں:

❶ نصاب نامی کا مالک ہو اور وہ ایک ہی جنس سے ہو۔

❷ بقدر نصاب اس کے پاس مال ہے اور وہ ضروریات اُصلیہ سے زائد ہے، لیکن نامی نہیں۔

❸ تیسرا وہ شخص جو مالک نصاب تو نہیں، لیکن ضروریات اُصلیہ پوری ہورہی ہوں۔ پہلے کا حکم یہ ہے کہ زکوۃ، قربانی اور صدقۃ الفطر اس پر واجب ہے اور زکوۃ لینا اس کے لیے جائز نہیں۔

دوسرے کا حکم یہ ہے کہ زکوۃ تو اس پر واجب نہیں البتہ فطرہ دینا اور قربانی کرنا واجب ہے اور زکوۃ لینا بھی اس کے لیے حرام ہے۔

اور تیسرے پر کچھ بھی واجب نہیں اور زکوۃ لینا اس کے لیے جائز ہے، لیکن مانگنا اور سوال کرنا جائز نہیں (۲۳)۔

حدیث مذکور میں "مایُغْنِیہ" میں غنی کی یہی تیسری صورت مراد ہے لیکن "مایُغْنِیہ" کی مقدار کی تعیین میں روایات اور اقوال فقہاء متردد ہیں۔

چنانچہ "کنزالدقائق" میں "باب المصرِف" کے آخر میں "قوت یوم ولیلۃ" والے کے لیے سوال ناجائز قرار دیا ہے (۲۴)۔

اور ابن قدامہؒ نے "المغنی" میں دو روایتیں ذکر کی ہیں:

❶ ایک یہ کہ پچاس دراھم کا مالک ہو اور ❷ دوسری یہ کہ اس کے پاس اتنا مال ہو جس سے کفایت ہوتی ہو اور محتاج نہ ہو اگر محتاج ہو تو پھر اس کے لیے سوال جائز ہے اگرچہ صاحبِ نصاب کیوں نہ ہو تو گویا کہ اصل اعتبار احتیاج کا ہے (۲۵)۔

اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "قوت یوم ولیلۃ" اس آدمی کے حق میں ہے جو صاحبِ عیال نہ ہو اور پچاس درہم اس کے حق میں ہے جو صاحبِ عیال ہو (۲۶)۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس کی

(۲۳) ذکرہ البنوری ملخصاً فی المعارف: ۵/۲۵۷ نقلاً عن البحر الرائق۔ ۲/۲۴۰۔ ۲۵۰۔

(۲۴) والتفصیل فی البحر الرائق: ۲/۲۵۰ باب المصرف۔

(۲۵) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ۲/۲۷۷ مسالۃ ۱۷۸۷۔

(۲۶) دیکھیے المعارف: ۵/۲۵۸ باب من تحل لہ الزکاۃ۔

ضروریات اصلیہ پوری ہورہی ہوں اور محتاج نہ ہو اس کے لیے سوال کرنا ناجائز ہے، البتہ اس کی مقدار متعین نہیں کی جاسکتی، کیونکہ ہر شخص کی ضروریات اور حالات مختلف ہوتے ہیں، کسی کی ضروریات تھوڑی مقدار سے پوری ہوتی ہیں کسی کی زیادہ سے، اسی وجہ سے اس باب کی احادیث میں مقداریں مختلف آرہی ہیں، کیونکہ مخاطبین کے احوال مختلف ہوتے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مخاطب کی حالت دیکھ کر اس کے مناسب مقدار غنی کی تعیین فرمادی۔

وفی وَجْهِهِ خُمُوشٌ أَوْ خُدُوشٌ أَوْ كُدُوحٌ بضمّ أوائلها

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ تینوں الفاظ خمش خدش اور کدح کی جمع ہیں اور یہ الفاظ قریب المعنی ہیں بایں طور کہ ان سب کے معنی کا حاصل "زخم" اور علامت ہے، گویا حدیث میں لفظ "أو" راوی کا شک ظاہر کرتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تینوں میں سے کوئی ایک لفظ ارشاد فرمایا ہے (۲۷)

جبکہ علامہ تورپشتیؒ اور قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ متباین المعنی ہیں اور روایت میں لفظ "أو" تنویع کے لیے ہے شک کے لیے نہیں، تینوں الگ الگ انواع ہیں چنانچہ "خدش" کے معنی ہیں لکڑی کے ذریعہ کھال چھیلنا، "خمش" کے معنی ہیں ناخن کے ذریعہ کھال چھیلنا اور "کدح" کے معنی ہیں دانتوں کے ذریعہ کھال اتارنا۔ گویا کہ سائلین کے تفاوت احوال کی طرف اشارہ ہے جتنا سوال کرے گا اس مقدار کا زخم اور نشان اس پر آئے گا تاکہ قیامت کے دن لوگ اس کو پہچان سکے (۲۸)۔

(۲۷) دیکھیے المرقاۃ: ۴/۱۷۸۔
(۲۸) دیکھیے شرح الطیبی: ۴/۶۵۔

كتاب الصوم

کتاب الصوم ایک نظر میں

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

کتاب الصوم

الفصل الاول

❁ عن ❁ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ رَمَضَانُ فُتِحَتْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَفِي رِوَايَةٍ فُتِحَتْ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ وَغُلِّقَتْ أَبْوَابُ جَهَنَّمَ وَسُلْسِلَتِ الشَّيَاطِينُ وَفِي رِوَايَةٍ فُتِحَتْ أَبْوَابُ الرَّحْمَةِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱)۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب ماہ رمضان شروع ہوتا ہے تو آسمان کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں، ایک دوسری روایت میں یہ ہے کہ جنت کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں اور دوزخ کے دروازے بند کردیے جاتے ہیں ، نیز شیاطین کو قید کردیا جاتا ہے ، اور ایک روایت کے الفاظ (آسمان کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں کی بجائے) یہ ہیں کہ رحمت کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں " ۔

(۱) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۵) فی کتاب الصوم باب هل یقال رمضان او شهر رمضان ومن رای کله واسعا۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۴۶) فی کتاب الصیام باب فضل شهر رمضان ۔ والنسائی (ج ۱ ص ۲۹۸) فی کتاب الصیام باب فضل شهر رمضان ۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۴۷) فی ابواب الصوم باب ماجاء فی فضل شهر رمضان ۔ وابن ماجة (ص ۱۱۸ ۔ ۱۱۹) فی ابواب ماجاء فی الصیام باب ماجاء فی فضل شهر رمضان ۔ ومالک (ص ۲۵۵) فی کتاب الصیام باب جامع الصیام ۔

صوم کے لغوی و اصطلاحی معنی

صوم کے لغوی معنی ہیں : الامساک مطلقاً یعنی مطلقاً رکنا ، اور اصطلاح شرع میں صوم کہتے ہیں:
الامساک عن المفطرات الثلثة (ای الاکل والشرب والجماع) مع النية من طلوع الفجر الی غروب الشمس۔
یعنی طلوع فجر سے غروب آفتاب تک روزہ کی نیت کے ساتھ مفطرات ثلاثہ یعنی کھانے ، پینے اور جماع سے رکے رہنا۔

صوم کی فرضیت

قرآن مجید، احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع سے فرضیت صوم شہر رمضان ثابت ہے۔
چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے : یَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۲)۔
اسی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :بنی الاسلام علی خمس (وذکر فیھا الصوم)(۳)
۔
ایسا ہی آپؐ نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر فرمایا: ایھا الناس اعبدوا ربکم وصلوا خمسکم وصوموا شھرکم (۴)۔
اور جہاں تک تعلق ہے اجماع کا تو اس بارے میں ائمہ میں سے کسی سے اختلاف منقول نہیں ہے (۵)
۔

روزہ کب فرض ہوا ؟

ماہ رمضان کے روزوں کی فرضیت تحویل قبلہ کے بعد ہجرت کے دوسرے سال شعبان کے مہینہ میں ہوئی (۶) ۔

---

(۲) سورۃ البقرۃ، رقم الایۃ: ۱۸۳۔
(۳) دیکھیے بخاری: ج۱/ص ۶۔
(۴) دیکھیے مسند احمد: ج۵/ص ۲۶۲۔
(۵) دیکھیے بدایۃ المجتہد: ج۱/ص ۲۸۳۔
(۶) مرقات: ج۴/ص ۲۲۹۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ آیا اس سے پہلے کوئی روزہ فرض تھا یا نہیں؟ چنانچہ حنفیہ اس بارے میں یہ کہتے ہیں کہ صیام رمضان سے پہلے یوم عاشوراء اور ایام بیض کے روزے فرض تھے، بعد میں ان روزوں کی فرضیت صیام رمضان سے منسوخ ہوگئی، اب ان کا صرف استحباب باقی ہے (۷)۔

جبکہ حضرات شوافع کہتے ہیں کہ اس سے پہلے کوئی روزہ فرض نہیں تھا (۸)۔

فتحت ابواب السماء

روایات میں جو یہ الفاظ آتے ہیں: "فتحت ابواب السماء و فتحت ابواب الجنة" یہ کنایہ ہے نزول رحمت سے اور نزول رحمت کی مختلف صورتیں ہیں، کثرتِ توفیق طاعت، تضعیف اجر و ثواب اور لیلۃ القدر کا عطاء کیا جانا۔

وغُلقت ابواب جهنم و سُلسلت الشياطين

یہ بھی اسی رحمت کے مقتضیات میں سے ہے، چونکہ صوم کی وجہ سے خواہشاتِ نفس پر قابو حاصل ہوجاتا ہے، اس لیے معاصی میں کمی اور نیکیوں کی طرف رغبت پیدا ہوتی ہے۔ رہا یہ سوال کہ بعض لوگ شہر رمضان میں بھی کبائر کے مرتکب پائے جاتے ہیں، حالانکہ شیاطین کو مقید کردینے کے بعد ارتکابِ کبیرہ نہیں ہونا چاہیے تھا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ارتکاب یا تو نفسِ امارہ کی وجہ سے ہے، یا شیاطین الانس اس کا سبب ہوتے ہیں، یا یہ کہیے کہ بعض روایات میں یہ آیا ہے: "وسُلسلت مَردة الشياطين" یعنی وہ شیاطین جو اپنی جماعتوں میں سرکش اور سرغنہ ہوتے ہیں وہ مقید کیے جاتے ہیں، اس لیے ہوسکتا ہے کہ دوسرے شیاطین اس کا سبب ہوتے ہوں۔

بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ سلسلہ قید و بند کا ان شیاطین کے لیے مخصوص ہے جو خبریں معلوم کرنے کے لیے آسمانوں کی طرف جانا چاہتے ہیں، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حدیث کا مقصد شہر رمضان کی فضیلت اور نزول رحمت کی زیادتی اور مقتضیاتِ معصیت کا اضمحلال بیان کرنا ہے، صدور معصیت کی بالکلیہ نفی مراد نہیں ہے (۹)۔

---

(۷) دیکھیے معارف السنن: ج ۵/ص ۳۲۳۔
(۸) دیکھیے فتح الباری: ج ۴/ص ۱۰۳۔
(۹) التعلیق الصبیح: ج ۲/ص ۳۶۹۔

یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ گناہ کا خارجی سبب جو شیاطین ہیں ان کو بند کردیا جاتا ہے، لیکن داخلی سبب جو اثر شیطانی ہے، وہ اثر گیارہ ماہ صحبت شیاطین کے سبب سے انسان کے اندر داخل ہوتا ہے وہ گناہ کراتا ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❊ وعن ❊ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْجَنَّةِ ثَمَانِيَةُ أَبْوَابٍ مِنْهَا بَابٌ يُسَمَّى الرَّيَّانَ لَا يَدْخُلُهُ إِلَّا الصَّائِمُوْنَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۹)۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جنت کے آٹھ دروازے ہیں، جن میں سے ایک دروازے کا نام "ریان" ہے، اس دروازے سے صرف روزہ دار ہی داخل ہونگے"۔

جنت کے آٹھ دروازوں میں سے ایک دروازے کا نام ریان ہے جو مختص ہے صائمین کے لیے، یعنی وہ لوگ جن کی طبیعت پر روزہ کا زیادہ غلبہ ہو، فرائض اور واجبات کی ادائیگی کے بعد ان کا زیادہ تر میلان نفل روزوں کی طرف ہو تو ایسے لوگ اس دروازے سے داخل ہونگے، اور یہ باب الریان صائمین کی حالت کے زیادہ مناسب ہے، اس لیے کہ یہ مشتق ہے ریّ سے جس کے معنی سیرابی کے آتے ہیں (۱۰) اور روزہ دار کو پیاس کے غلبے کی وجہ سے سیرابی کی ضرورت ہوتی ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❊ وعنه ❊ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ كُلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ يُضَاعَفُ الْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ قَالَ اللهُ تَعَالَى إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ يَدَعُ شَهْوَتَهُ وَطَعَامَهُ مِنْ أَجْلِي لِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ فَرْحَةٌ عِنْدَ فِطْرِهِ وَفَرْحَةٌ عِنْدَ لِقَاءِ رَبِّهِ وَلَخُلُوْفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ

(*۹) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ص ۲۵۴) فی کتاب الصوم، باب الریان للصائمین و (ص ۴۶۱) فی کتاب بدء الخلق، باب صفۃ ابواب الجنۃ ـ ومسلم (ج۱ ص ۳۶۴) فی کتاب الصیام، باب فضل الصیام ـ والنسائی (ج۱ ص ۳۱۲) فی کتاب الصیام، باب فضل الصیام ـ والترمذی (ج۱ ص ۱۵۹) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی فضل الصوم ـ وابن ماجۃ (ص ۱۱۸) فی ابواب ماجاء فی الصیام، باب ماجاء فی فضل الصیام۔
(۱۰) التعلیق الصبیح: ج۲/ص ۲۴۰۔

وَالصِّيَامُ جُنَّةٌ وَإِذَا كَانَ يَوْمُ صَوْمِ أَحَدِكُمْ فَلَا يَرْفُثْ وَلَا يَصْخَبْ فَإِنْ سَابَّهُ أَحَدٌ أَوْ قَاتَلَهُ فَلْيَقُلْ إِنِّي امْرُؤٌ صَائِمٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۱۰)۔

"سرور کائنات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بنی آدم کے ہر نیک عمل کا ثواب زیادہ کیا جاتا ہے بایں طور کہ ایک نیکی کا ثواب دس سے سات سو گنا تک ہوتا ہے، اور اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ مگر روزہ کہ وہ میرے ہی لیے ہے اور میں ہی اس کا اجر دوںگا (کیونکہ روزہ دار) اپنی خواہش اور اپنا کھانا صرف میرے ہی لیے چھوڑتا ہے، روزہ دار کے لیے دو خوشیاں ہیں ایک خوشی تو روزہ کھولنے کے وقت اور دوسری خوشی اپنے پروردگار سے ملاقات کے وقت، یاد رکھو روزہ دار کے منہ کی بُو اللہ کے نزدیک مُشک کی خوشبو سے زیادہ لطیف اور پسندیدہ ہے، اور روزہ سپر ہے (کہ اس کی وجہ سے بندہ دنیا میں شیطان کے شر و فریب سے اور آخرت میں دوزخ کی آگ سے محفوظ رہتا ہے) لہذا جب تم میں سے کوئی شخص روزہ دار ہو تو وہ نہ فحش باتیں کرے اور نہ بیہودگی کے ساتھ اپنی آواز بلند کرے اور اگر کوئی (نادان جاہل) اُسے برا کہے یا اُس سے لڑنے جھگڑنے کا ارادہ کرے تو اسے چاہیے کہ وہ کہہ دے "میں روزہ دار ہوں"۔

ایک سوال اور اس کے جوابات

سوال یہ ہے کہ تمام عبادات اللہ ہی کے لیے ہیں اور اللہ ہی اس پر جزا عطاء فرماتے ہیں تو پھر صوم کے متعلق خاص طور پر یہ کیوں فرمایا: "الصوم لی وانا أجزی بہ"۔

علماء کرام نے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں: ایک یہ کہ صوم کی یہ خصوصیت یا تو اس لیے ہے کہ اس میں ریاء کا کوئی دخل نہیں ہوتا، کیونکہ یہ ایک ایسی عبادت ہے جس کا علم اللہ تعالی کے علاوہ صرف روزہ دار کو ہوتا ہے اور دوسرے لوگوں کی نگاہوں سے روزہ پوشیدہ ہوتا ہے، برخلاف دوسری عبادتوں کے کہ ان میں یہ وصف نہیں ہے۔

یا یہ مطلب ہے کہ "الصوم احب العبادات الیّ وانا أجزی بہ یعنی انا منفرد بعلم اجرہ وثوابہ بخلاف غیرہ من العبادات فانہ قد یطلع علیھا غیری"۔ یعنی یہ کنایہ ہے کثرت اجر و ثواب سے بایں طور کہ

(*۱۰) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ص ۲۵۴) فی کتاب الصوم، باب فضل الصوم و (ص ۲۵۵) باب ھل یقول انی صائم اذا شتم۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۶۳) فی کتاب الصیام، باب فضل الصیام۔ والنسائی (ج ۱ ص ۳۱۰) فی کتاب الصیام، باب فضل الصیام۔ وابوداود (ج ۱ ص ۳۲۲) فی کتاب الصیام، باب الغیبۃ للصائم۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۵۹) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی فضل الصوم۔ وابن ماجہ (ص ۱۱۸) فی ابواب ماجاء فی الصیام، باب ماجاء فی فضل الصیام۔ ومالک (ص ۲۵۴ - ۲۵۵) فی کتاب الصیام، باب جامع الصیام۔

دوسری عبادات کے اجر وثواب پر لوگ مطلع ہوتے ہیں جیسا کہ یہاں حدیث میں فرمایا گیا ہے "یضاعف الحسنة بعشر امثالها الی سبع مائة ضعف" مگر صوم کے اجر وثواب کی مقدار کی تحدید و تعیین نہیں کی گئی ہے۔ صرف اتنا فرمایا "وانا اجزی به" کہ میں ہی اس کا اجر وثواب عطا کروں گا مطلب یہ ہے کہ بغیر تعیین مقدار کے بہت زیادہ عطا کروں گا۔

یا یہ کہا جائے کہ اضافت محض شرافت کے لیے ہے ورنہ تو تمام عبادات اللہ ہی کے لیے ہیں، جیسا کہ تمام بیوت اللہ ہی کے لیے ہیں، لیکن شرافۃً وکرامۃً خانہ کعبہ کو بیت اللہ کہا گیا ہے۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ترک اکل وشرب اور جماع کی وجہ سے صائم کو حق تعالی کے ساتھ زیادہ مناسبت ومشابہت حاصل ہوجاتی ہے باین طور کہ جس طرح اللہ تعالی کھانے پینے سے منزہ ہے اسی طرح وہ بھی دن میں اپنے آپ کو دنیاوی خواہشات وعلائق سے دور رکھتا ہے اس لیے "الصوم لی" کہا گیا ہے (۱۱)۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ روزہ ایسی عبادت ہے جو غیر اللہ کے لیے نہیں رکھا گیا برخلاف دوسری عبادتوں کے کہ وہ غیر اللہ کے لیے بھی اختیار کی گئی ہیں۔

وانا اجزی به

وانا اجزی به میں "أَجْزِی" کو معروف پڑھیں تو مطلب ہے کہ میں ہی روزے کا بدلہ دونگا اور اگر "أُجْزٰی" کو مجہول پڑھا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ میں خود روزے کے سبب روزے دار کے لیے ہوں گا، میری خصوصی رضا اس کو حاصل ہوگی جو حق تعالی شانہ کی تمام نعمتوں میں نہایت ہی عظیم الشان نعمت ہے۔

ولخلوف فم الصائم

خلوف روز دار کے منہ کی بو کو کہا جاتا ہے جو خلوِ معدہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔

ایک شبہ اور اس کے جوابات

شبہ یہ ہوتا ہے کہ خوشبو سونگنے کے لیے حاسہ شامہ کی ضرورت ہے جو بلاشبہ ایک صفت ہے جو حیوانات میں پائی جاتی ہے، حق تعالی اس سے منزہ اور پاک ہے پھر "اطیب عنداللہ من ریح المسک"

(۱۱) دیکھیے التعلیق الصبیح ج ۲/ص ۳۷۱۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۴/ص ۱۰۷۔ ۱۱۰)۔

کیوں فرمایا گیا ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ "اطیب عند اللہ من ریح المسک فی حق الملئکۃ" کے معنی میں ہے ۔

یا معنی یہ ہیں کہ خلوف فم الصائم اجرو ثواب میں اس مشک کی خوشبو سے بڑھ کر ہے جس کا استعمال مجالس ذکر میں مستحب ہے ۔

اور بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالی اس پر آخرت میں جزا عطا فرمائیں گے ، چنانچہ فم الصائم کی خوشبو قیامت کے دن مشک کی خوشبو سے بڑھ کر ہوگی۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ منشاء یہ ہے کہ جس طرح تمہارے ہاں مشک کی خوشبو پسندیدہ اور مرغوب ہے اسی طرح اس سے کہیں زیادہ خلوف فم الصائم اللہ تعالی کے ہاں پسندیدہ اور محبوب ہے ، یعنی پسندیدگی اور محبوبیت کو بیان کرنا مقصود ہے (۱۲) ۔

والصیام جُنّۃ

"الجُنّۃ" (بضم الجیم و تشدید النون) کے معنی سپر اور ڈھال کے ہیں ۔

بعض حضرات نے کہا کہ روزہ ڈھال ہے معاصی سے بچنے کے لیے ، اس لیے کہ صوم شہوات کو توڑ دیتا ہے اور ان کو کمزور کرتا ہے ۔

اور بعض حضرات نے کہا کہ یہ ڈھال ہے جہنم سے بچنے کے لیے ، اس لیے کہ روزہ نام "امساک عن الشہوات" کا ہے "والنار محفوفۃ بالشہوات" (۱۳) لیکن دونوں اقوال کا مآل ایک ہے ۔

"فلا یرفث" یعنی بحالت صوم فحش باتیں نہ کرے ، "ولا یصخب" اس کے معنی ہیں کہ نہ بیہودگی کے ساتھ اپنی آواز بلند کرے (۱۴) ۔

---

(۱۲) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۲/ص۳۷۲۔

(۱۳) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۱۰/ص۲۵۷۔

(۱۴) التعلیق الصبیح: ج۲/ص۳۷۳۔

باب رؤیۃ الہلال

الفصل الاول

﴿عن﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَصُومُوا حَتّٰى تَرَوُا الْهِلَالَ وَلَا تُفْطِرُوا حَتّٰى تَرَوْهُ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ وَفِي رِوَايَةٍ قَالَ الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ لَيْلَةً فَلَا تَصُومُوا حَتّٰى تَرَوْهُ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۱۴)۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (شعبان کی تیسویں تاریخ کو رمضان کی نیت سے) روزہ نہ رکھو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو، اسی طرح روزہ اس وقت تک ختم نہ کرو جب تک کہ (عید کا) چاند نہ دیکھ لو، لہذا (تیسویں شب یعنی انتیسویں تاریخ کو) اگر چاند نظر نہ آئے تو اس کا اعتبار کرو (یعنی اس مہینہ کو تیس دن کا سمجھ لو) ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ آپ نے فرمایا مہینہ کبھی انتیس رات کا بھی ہوتا ہے اس لیے جب تک چاند نہ دیکھ لو (رمضان کی نیت سے) روزہ نہ رکھو اور اگر انتیس تاریخ کو ابر وغیرہ کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو تیس دن پورے کرو (یعنی تیس دن کا مہینہ سمجھو)"۔

(*۱۴) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ص ۲۵۶) فی کتاب الصوم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم "اذا رایتم الہلال فصوموا و اذا رایتموہ فافطروا" ۔ و مسلم (ج ۱، ص ۳۴۷) فی کتاب الصیام، باب وجوب صوم رمضان لرؤیۃ الہلال ۔ و النسائی (ج ۱ ص ۳۰۱) فی کتاب الصیام، باب ذکر الاختلاف علی الزہری، و باب ذکر اختلاف علی عبیداللہ بن عمر فی ہذا الحدیث ۔ و ابوداود (ج ۱ ص ۳۱۷) فی کتاب الصیام، باب الشہر یکون تسعا و عشرین ۔ و ابن ماجۃ (ص ۱۱۹) فی ابواب ماجاء فی الصیام، باب ماجاء فی "صوموا لرؤیتہ و افطروا لرؤیتہ" ۔ و مالک (ص ۲۲۵) فی کتاب الصیام، باب ماجاء فی رؤیۃ الہلال ۔

رویت ہلال

اگر مطلع صاف ہو تب تو جماعت کثیرہ یا دو ثقہ اور معتبر افراد کی شہادت رویت ہلال رمضان کے لیے ضروری ہے، اور اگر مطلع غبار آلود یا ابر آلود ہو تو امام اعظم ابوحنیفہؒ کے ہاں ایک عادل کی گواہی بھی رویت ہلال کے لیے معتبر ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک صحیح قول کے مطابق اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مطلع صاف ہو یا نہ ہو بہرحال ایک آدمی کی گواہی بشرطیکہ عادل ہو مقبول ہے۔

اور امام مالکؒ مطلقاً ایک آدمی کی گواہی معتبر نہیں مانتے اگرچہ عادل ہو (۱۵)۔

ولاتُفطروا حتی تَروہ

یعنی رمضان کے روزے ختم مت کرو جب تک کہ شوال کے چاند کا ثبوت نہ ہو، اور ہلال شوال کے ثبوت کے سلسلہ میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ دو ثقہ اور معتبر سے کم کی شہادت معتبر نہیں ہے، کم از کم دو عادل گواہ ہونے چاہئیں (۱٦)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرَا عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ رَمَضَانُ وَذُو الْحِجَّةِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۱٦)۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عید کے دونوں مہینے یعنی رمضان اور ذوالحجہ ناقص نہیں ہوتے"۔

---

(۱۵) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۲/ص۲۷٦ - نیز دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ج۳/ص۴۷۔

(۱٦) التعلیق الصبیح: حوالہ بالا۔

(*۱٦) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ص۲۵٦) فی کتاب الصوم، باب شھرا عید لاینقصان - ومسلم (ج۱ ص۳۴۹) فی کتاب الصیام، باب بیان معنی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم "شھرا عید لاینقصان" - وابوداود (ج۱، ص۲۱۸) فی کتاب الصیام، باب الشھر یکون تسعاً وعشرین - والترمذی (ج۱ ص۱۴۸) فی ابواب الصوم، باب ماجاء شھرا عید لاینقصان۔

ایک سوال اور اس کے جوابات

سوال یہ ہے کہ رمضان کو عید کیسے کہا گیا، حالانکہ عید تو شوال میں ہوتی ہے، اثرم نے اس سوال کے دو جواب دیے ہیں: ایک یہ کہ چونکہ شوال کا چاند رمضان کے آخری دن زوال کے بعد طلوع ہوتا ہے اس لیے رمضان کو شہر عید کہا گیا، دوسرا جواب یہ ہے کہ چونکہ عید صوم رمضان کے قریب ہوتی ہے اس قرب کی وجہ سے رمضان کی طرف نسبت کردی (۱۷)۔

شہرا عید لاینقصان

پھر اس حدیث کی تاویل میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، بعض نے کہا اس سے مراد نقصان فی العدد کی نفی ہے، یعنی دو مہینے ایک سال میں انتیس کے نہیں ہوتے، یہ کلیہ تو ہرگز نہیں ہوسکتا، البتہ علی طریق الاغلب والاکثر کہا جاسکتا ہے، یعنی بالعموم یہ دونوں مہینے ایک سال میں انتیس کے نہیں ہوتے گو کبھی اس کے خلاف بھی ہوجاتا ہے کہ یہ دونوں ایک سال میں تیس دن کے ہوتے ہیں۔

بعض نے کہا کہ "لاینقصان اجراً او ثواباً وان نقص احدھما او کلاھما فی العدد" یعنی اجروثواب کے اعتبار سے کم نہیں ہونگے اگرچہ عدد کے اعتبار سے کم ہوجائیں۔

بعض نے کہا کہ "لاینقصان فی الفضیلۃ" یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ ہے کہ عشرۂ ذی الحجہ اگرچہ عدد کے اعتبار سے شہر رمضان کے برابر نہیں ہے، مگر اس کی فضیلت بھی مثل شہر رمضان اضعافاً مضاعفۃ ہے۔

بعض نے کہا "لاینقصان فی الاحکام" یعنی احکام دونوں مہینوں کے کامل ہیں ناقص نہیں ہیں اگرچہ مہینہ انتیس کا ہو، کیونکہ رمضان میں صوم اور ذوالحجہ میں حج ہے اور دونوں کے احکام کامل ہیں۔

اور بعض نے کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بطور پیشین گوئی کے ایک خاص سال سے متعلق تھا اس کا تعلق تمام سالوں سے نہیں ہے (۱۸)۔

الفصل الثانی

﴿عن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا انْتَصَفَ شَعْبَانُ فَلَا

(۱۷) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۱۰/ص۲۸۵۔
(۱۸) مذکورہ اقوال اور مزید تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری: ج۴/ص۱۲۵۔

تَصُومُوا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَه وَالدَّارِمِيُّ (*۱۸)۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب شعبان کا آدھا مہینہ گذر جائے تو روزے نہ رکھو" ۔

اسی طرح ابُوہریرۃؓ کی فصل اول کی روایت ہے، اس میں فرمایا گیا ہے: "لایتقدمن احدکم رمضان بصوم یوم اویومین الاان یکون رجل کان یصوم صوما فلیصم ذلک الیوم" ۔

ان ارشادات کا مقصود بربناء شفقت اور رافت یہ ہے کہ صیام رمضان کے لیے نشاط میں فتور نہ آنے پائے۔

بعض حضرات نے ان روایات کو منسوخ کہہ دیا ہے، لیکن حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بڑی ہی عجیب توجیہ فرمائی ہے (۱۹) فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں غلو اور تجاوز کا رواج ہوگیا تھا اور یہ اللہ کے دین میں تحریف ہے اور یہ تحریف کبھی تو کمّاً زیادتی کی وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی کیفاً ہوتی ہے، کمّاً زیادتی کے سلسلہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: "لایتقدمن احدکم رمضان بصوم یوم او یومین" اسی طرح صوم یوم الفطر اور صوم یوم الشک سے منع فرمایا، اس لیے کہ ان روزوں میں اور صوم رمضان میں کوئی فصل نہیں ہے، ہوسکتا ہے تعمق پسند لوگ انہیں سنت بنالیں اور بعد میں آنے والے لوگ اسے مستقل سنت سمجھنے لگیں گے اور ظاہر ہے یہ اللہ کے دین میں تحریف ہے۔

اور کیفاً کی مثال جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا منع فرمانا صوم وصال سے، اسی طرح "لایزال امتی بخیر ماعجلوا الفطر" فرمایا، اور "تسحّروا فان فی السُحور برکۃ" فرمایا، ایسے ہی تاخیر سحور کی ترغیب بھی دی ہے، ان سب کا منشاء یہ تھا کہ اللہ تعالی نے جو حدود مقرر کی ہیں ان میں کہیں زیادتی اور کمی نہ ہونے پائے، جب احتمالِ غلو ختم ہوگیا تو اب نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

﴿وعن﴾ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ قَالَ مَنْ صَامَ الْيَوْمَ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ۔

(*۱۸) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج۱ ص ۳۱۹) فی کتاب الصیام، باب ماجاء فی کراھیۃ ذلک۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۵۵) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی کراھیۃ الصوم فی النصف الثانی من شعبان لحال رمضان۔ وابن ماجۃ (ص ۱۱۹) فی ابواب ماجاء فی الصیام، باب ماجاء فی النھی ان یتقدم رمضان بصوم الامن صام صوما فوافقہ۔ والدارمی (ج۲ ص ۲۹) فی کتاب الصوم، باب النھی عن الصوم بعد انتصاف شعبان۔

(۱۹) دیکھیے حجۃ اللہ البالغۃ (ج۲/ص ۵۱۔۵۲)۔

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَه وَالدَّارِمِيُّ (*۱۹)۔

"حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ جس شخص نے "یوم الشک" کو روزہ رکھا اس نے ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی" ۔

صوم یوم شک

یوم شک شعبان کی تیس تاریخ کو کہتے ہیں ۔ فقہاء کرام نے خواص کے لیے یعنی ان لوگوں کے لیے جو اس حقیقت سے واقف ہوں کہ عدم رؤیت اور عدم شہادت کے وقت اگر تیس تاریخ کا روزہ رکھا گیا تو وہ نفل ہوگا، نفل روزہ رکھنے کی اجازت دی ہے ، لیکن اگر کوئی شخص یہ نیت کرے کہ کل اگر رمضان کا دن ہوا تو رمضان کا روزہ رکھونگا اور اگر شعبان کا دن ہو تو نفل روزہ رکھونگا یہ مکروہ ہے کیونکہ من وجہ فرض کی نیت کررہا ہے ۔

اسی طرح اگر شک والے دن میں صرف صوم رمضان کی نیت کرے تو اس کی کراہت میں کوئی شک نہیں ہے اور حنفیہ کے نزدیک حدیث اسی صورت پر محمول ہے ، اور اگر صرف واجب آخر کی نیت کرے مثلاً قضائے رمضان، نذر یا کفارہ کی یہ بھی مکروہ ہے لیکن پہلی صورت کے مقابلہ میں اس میں کراہت کم ہے ۔

ایسے ہی اگر اصل نیت میں تردد ہو کہ "یصوم غداًان کان من رمضان والا فلا صوم" یعنی اگر کل رمضان کا دن ہوا تو میرا رمضان کا روزہ ہوگا اور اگر رمضان کا دن نہیں ہوا تو میرا سرے سے روزہ ہی نہیں ہوگا۔ یہ بھی مکروہ ہے ۔ چونکہ اصل نیت میں متردد ہے ، اور اگر تردد وصفِ نیت میں ہو کہ "ان کان غداً من رمضان یصوم عنہ وان کان من شعبان فعن واجب اخر" ۔ یہ بھی مکروہ ہے ، کیونکہ اس صورت میں مکرو ہین کے درمیان متردد ہے ۔ حنفیہ کے نزدیک رمضان ہونے کی صورت میں صوم رمضان ہوگا، اور عدم رمضان کی صورت میں نفل ہوجائے گا، واجب آخر نہیں ہوگا، چونکہ واجب آخر کے لیے جزم نیت ضروری ہے اور اس صورت میں ظاہر ہے جزم موجود نہیں ہے (۲۰) ۔

(*۱۹) الحدیث اخرجہ البخاری تعلیقاً (ج ۱ ص ۲۵۵ ۔ ۲۵۶) فی کتاب الصیام، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔ "اذا رایتم الھلال فصوموا واذا رایتموہ فافطروا۔ والنسائی (ج ۱ ص ۳۰۶) فی کتاب الصیام، باب صیام یوم الشک ۔ وابوداود (ج ۱ ص ۳۱۹) فی کتاب الصیام، باب کراھیۃ صوم یوم الشک ۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۴۷ ۔ ۱۴۸) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی کراھیۃ صوم یوم الشک ۔ وابن ماجہ (ص ۱۱۹) فی ابواب ماجاء فی الصیام، باب ماجاء فی صیام یوم الشک ۔ والدارمی (ج ۲ ص ۵) فی کتاب الصوم، باب فی النھی عن صیام الشک ۔

(۲۰) دیکھیے عمدۃ القاری: (ج ۱۰/ص ۲۷۹ ۔ ۲۸۰) ۔

﴿وعن﴾ اَبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلىٰ اَلنَّبِيِّ صَلَّى اَللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُ اَلْهِلَالَ يَعْنِي هِلَالَ رَمَضَانَ فَقَالَ أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اَللّٰهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ أَتَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اَللّٰهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ يَا بِلَالُ أَذِّنْ فِي اَلنَّاسِ أَنْ يَصُومُوا غَداً رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَاَلتِّرْمِذِيُّ وَاَلنَّسَائِيُّ وَاَبْنُ مَاجَه وَاَلدَّارِمِيُّ (*۲۰)

"حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک اعرابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا کہ میں نے رمضان کا چاند دیکھا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا کہ تم اس بات کی گواہی دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے؟ اس نے کہا کہ ہاں، آپؐ نے فرمایا کہ کیا تم اس بات کی گواہی دیتے ہو کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے پیمبر ہیں؟ اس نے کہا کہ ہاں (اس کے بعد) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ لوگوں میں اعلان کرو کہ کل روزہ رکھیں" ۔

شہادت واحد کو غالباً اس لیے قبول کیا گیا کہ مطلع صاف نہ تھا، روایت سے یہ معلوم ہوا کہ رویت ہلال کی شہادت کی قبولیت کے لیے اسلام شرط ہے، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ رویت ہلال کے لیے لفظ "شہادت" کا استعمال شرط نہیں ہے ۔

باب

الفصل الاول

﴿عن﴾ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اَللّٰهِ صَلَّى اَللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسَحَّرُوا فَإِنَّ فِي اَلسُّحُورِ بَرَكَةً مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (**۲۰)

(*۲۰) الحدیث اخرجہ النسائی (ج ۱ ص ۳۰۰) فی کتاب الصیام، باب قبول شہادۃ الرجل الواحد علی ہلال شہر رمضان ۔ وابوداود (ج ۱ ص ۳۲۰) فی کتاب الصیام، باب شہادۃ الواحد علی رؤیۃ ہلال رمضان ۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۴۸) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی الصوم بالشہادۃ ۔ وابن ماجۃ (ص ۱۱۹) فی ابواب ماجاء فی الصیام ۔ باب ماجاء فی الشہادۃ علی رؤیۃ الہلال ۔ والدارمی (ج ۲ ص ۹) فی کتاب الصوم، باب الشہادۃ علی رؤیۃ ہلال رمضان ۔

(**۲۰) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۵۷) فی کتاب الصوم، باب برکۃ السحور من غیر ایجاب ۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۵۰) فی کتاب الصیام، باب فضل السحور ۔ والنسائی (ج ۱ ص ۳۰۳) فی کتاب الصیام، باب الحث علی السحور ۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۵۰) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی فضل السحور ۔ وابن ماجۃ (ص ۱۲۱) فی ابواب ماجاء فی الصیام، باب ماجاء فی السحور ۔

"سحری کھایا کرو اس میں برکت ہوتی ہے"۔

سحری کھانا باعث اجرو ثواب بھی ہے اور اتباع سنت بھی اس میں موجود ہے نیز مخالفتِ اہل کتاب بھی ہے، چنانچہ دوسری روایت عمرو بن العاص کی ہے اس میں ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:" فصل مابین صیامنا و صیام اهل الکتاب اکلة السحر -

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوِصَالِ فِي الصَّوْمِ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ إِنَّكَ تُوَاصِلُ يَارَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَأَيُّكُمْ مِثْلِي إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (***۲۰)۔

"حضرت ابوھریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع فرمایا تو ایک شخص نے عرض کیا کہ یارسول اللہ آپؐ تو صوم وصال رکھتے ہیں، آپؐ نے فرمایا تم میں سے کون شخص میری طرح ہے، میں تو اس طرح رات گذارتا ہوں کہ مجھے میرا پروردگار کھلاتا ہے اور پلاتا ہے"۔

صوم وصال

صوم وصال کے معنی دو دن یا دو سے زیادہ دن تک افطار کیئے بغیر روزہ رکھنے کے آتے ہیں (۲۱)۔ اور اس سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ چونکہ صوم وصال سے ضعف اور کمزوری لاحق ہوتی ہے جس کی وجہ سے دوسری عبادات میں نقصان اور حرج واقع ہوتا ہے، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس دین کو لے کر مبعوث ہوئے ہیں اس میں یُسر اور آسانی ہے یہی وجہ ہے کہ آپؐ امت کے واسطے ہر معاملے میں اقتصاد اور میانہ روی کا خیال فرماتے، صوم وصال میں چونکہ بہت زیادہ مشقت ہے اس لیے آپؐ نے اپنی امت کو اس سے منع فرمایا، لہٰذا یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے ہے چنانچہ امت میں سے جن لوگوں نے صوم وصال رکھا ہے، انھوں نے ضرور افطار کے وقت کوئی چیز اگرچہ قلیل ہو استعمال کی ہے۔

(***۲۰) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۶۳) فی کتاب الصوم، باب التنکیل لمن اکثر الوصال۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۵۱-۳۵۲) فی کتاب الصیام، باب النهی عن الوصال۔ ومالک (ص ۲۴۲) فی کتاب الصیام، باب النهی عن الوصال فی الصیام۔

(۲۱) دیکھیے معارف السنن: ج ۵/ص ۲۹۷۔

پھر علماء میں یہ اختلاف ہوا ہے کہ یہ ممانعت "علی سبیل التحریم" ہے (۲۲) یا "علی سبیل الکراھۃ" (۲۳)، پھر بعض حضرات اس کے بھی قائل ہوئے ہیں کہ یہ ممانعت فقط ان لوگوں کے لیے ہے، جن کو صوم وصال میں ناقابل تحمل مشقت ہو (۲۴)، چنانچہ بعض صحابہؓ اور تابعین سے صوم وصال حقیقۃً بھی منقول ہے (۲۵)۔

انی اَبیت یُطعمنی ربی ویَسقینی

علماء نے اس کے مختلف مطالب بیان کیے ہیں، چنانچہ بعض حضرات نے کہا یہ اپنی حقیقت پر محمول ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حقیقۃً کھلایا اور پلایا جاتا تھا۔

رہا یہ سوال کہ اس صورت میں تو صوم باقی نہیں رہتا، بلکہ کھانے پینے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم مفطر ہوگئے چہ جائے کہ وصال باقی رہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ طعام اور شراب آپؐ کو بطور کرامت دیا جاتا تھا اور یہ کھانا جنت کا تھا جس پر مکلف کے احکام جاری نہیں ہوںگے، جیسے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صدر مبارک جنت کے سونے کے برتن میں دھویا گیا، جبکہ دنیوی سونے کے برتن کا استعمال حرام ہے۔

جمہور کے نزدیک یہ مجاز پر محمول ہے، یعنی اللہ تعالیٰ آپؐ کو قوت عطا فرماتے تھے، جس کی وجہ سے آپؐ طعام اور شراب سے مستغنی ہوجاتے تھے۔

بعض حضرات نے کہا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے اپنی عظمت کے تفکر، انوار کے مشاہدے، معارف کی عطا اور مناجات کے استغراق میں مشغول رکھ کر طعام اور شراب سے بے نیاز کر دیتا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ غذاء روحانی غذاء جسمانی سے بڑھ کر ہوتی ہے (۲۶) اور اس کے بعد جسمانی غذا کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی۔

---

(۲۲) ذھب الیہ الشافعیؒ فی "الأم" فقد نص فی الام علی انہ محظور و ھو مذھب اھل الظاھر، صححہ ابن العربی من المالکیۃ، کذا فی معارف السنن: ج۵/ص ۲۹۷۔

(۲۳) ذھب الیہ ابو حنیفۃؒ و مالکؒ والثوریؒ والشافعیؒ فی وجہ و احمد و ھو مذھب الجمھور والیہ ذھب علیؓ و ابو ھریرۃؓ و ابو سعیدؓ و عائشۃؓ: حوالہ بالا۔

(۲۴) و ھذا حکی عن احمد بن حنبلؒ و اسحاق بن راھویہؒ و ابن وضاحؒ من المالکیۃ: معارف السنن: ج۵/ص ۲۹۷۔

(۲۵) دیکھیے معارف السنن: ج۵/ص ۲۹۹۔

(۲۶) مذکورہ اقوال اور مزید تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری: ص ۲۰۷۔۲۰۸/ج۴۔

الفصل الثانی

عن حفصة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له رواه الترمذي وأبو داود والنسائي والدارمي وقال أبو داود وقفه على حفصة معمر والزبيدي وابن عيينة ويونس الأيلي كلهم عن الزهري (۲۶*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص روزے کی نیت فجر سے پہلے نہ کرے اس کا روزہ نہیں ہوتا"۔

روزہ کی نیت کب کی جائے؟

جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ روزہ کی صحت کے لیے نیت ضروری ہے، اس لیے کہ روزہ بھی نماز کی طرح عبادت محضہ ہے۔ لیکن اس میں ائمہ کا اختلاف ہے کہ کس وقت تک روزہ کی نیت ضروری ہے، چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک مطلقاً کوئی روزہ فجر سے پہلے نیت کیے بغیر درست نہیں۔

حضرات شوافع اور حنابلہ کے یہاں صوم نفل اس سے مستثنیٰ ہے، اس کے لیے قبل نصف النہار نیت درست ہے، باقی تمام روزوں میں نیت قبل الفجر لازم ہے۔

حنفیہ کے نزدیک تین قسم کے روزے صوم رمضان، نذر معین اور نفل مستثنیٰ ہیں کہ ان کے لیے نیت قبل نصف النہار معتبر ہے، باقی تمام اقسام میں نیت رات سے ضروری ہے (۲۷)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت حفصہؓ کی اسی روایت سے ہے، جس کے معنی ہیں: "من لم ینو الصیام قبل الفجر فلا صیام له"۔

البتہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حضرت عائشہؓ کی روایت کی وجہ سے نفل کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں جو

(۲۶*) الحدیث اخرجه النسائی (ج۱ ص ۳۲۰ ـ ۳۲۱) فی کتاب الصیام، باب النیة فی الصوم، ذکر اختلاف الناقلین لخبر حفصة فی ذلک۔ وابوداود (ج۱ ص ۳۳۳) فی کتاب الصیام، باب النیة فی الصوم۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۵۴) فی ابواب الصوم، باب ما جاء لاصیام لمن لم یعزم علیه۔ والدارمی (ج۲ ص ۱۲) فی کتاب الصوم، باب من لم یجمع الصیام من اللیل۔

(۲۷) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے اوجز المسالک: ج۵/ص ۲۴ـ۲۵۔

کہ صحیح مسلم میں مروی ہے : عن عائشة اُم المؤمنین قالت دخل علّی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ذات یوم فقال هل عندکم شئی قلنا لا قال فانی اذاً صائم (۲۸) ۔

حنفیہ نفل کے لیے تو اسی حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں اور صوم رمضان کے بارے میں حنفیہ کا استدلال حضرت سلَمہ بن الاکوعؓ کی روایت سے ہے : عن سلَمة بن الأکوع قال امر النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم رجلاً من اسلَم اَن اَذِّن فی الناس ان من کان اکل فلیصم بقیة یومه ومن لم یکن اکل فلیصم فان الیوم یوم عاشوراء (۲۹) ۔

یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب صوم عاشورا فرض تھا، یہ حدیث اس بات پر واضح دلیل ہے کہ جس شخص پر کسی متعین دن کا روزہ فرض ہو اور وہ اس کے لیے رات کو نیت نہ کرے اور دن میں قبل نصف النہار نیت کرے تو یہ اس کے لیے کافی ہے ۔

جس طرح یوم رمضان صوم رمضان کے لیے معین ہے ، اسی طرح نذر معین میں ایام صوم نذر کے لیے معین ہوتے ہیں ، رمضان میں تعیین من جہۃ اللہ ہوتی ہے اور نذر معین میں تعیین من جہۃ العبد ہے ، باقی تعیین دونوں مقام پر ہے ، لہذا رمضان کی طرح نذر معین میں بھی نصف النہار سے پہلے نیت کافی ہوگی۔

حضرت حفصہؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس سے نفیِ کمال مقصود ہے ، جیسے کہ اس حدیث میں ہے : لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ (۳۰) ۔

یا یہ کہا جائے کہ اس کے معنی ہیں : "لا صیام لمن لم ینو ان صیامه من اللیل بل نوی ان صیامه من وقت النیة" ۔ (۳۱) یعنی روزہ کے لیے ضروری ہے کہ رات سے روزہ کی نیت کرے ، اگر دن کے وقت نیت کرے تب بھی یہ نیت کرے کہ میرا روزہ رات کے آخری جز سے شروع ہورہا ہے اور اگر دن میں وقتِ نیت سے روزہ شروع کرنے کی نیت کرتا ہے تو اس کا روزہ نہیں ہوگا، اس صورت میں کلمہ "لا" اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس سے قضاء، کفارہ اور نذر غیر معین مراد ہے ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۲۸) صحیح مسلم (ج ۱ / ص ۳۶۴) باب جواز صوم النافلة بنية من النهار قبل الزوال و جواز فطر الصائم نفلاً من غير عذر والاولی اتمامه۔
(۲۹) صحیح بخاری (ج ۱ / ص ۲۶۸ ـ ۲۶۹) باب صیام یوم عاشوراء۔
(۳۰) ترمذی (ج ۱ / ص ۱۳) باب التسمیة عند الوضوء۔
(۳۱) دیکھیے اوجز المسالک: ج ۵ / ص ۲۷ ۔

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَمِعَ النِّدَاءَ أَحَدُكُمْ وَالْإِنَاءُ فِي يَدِهِ فَلَا يَضَعُهُ حَتَّى يَقْضِيَ حَاجَتَهُ مِنْهُ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (*۳۱)

"جب تم میں سے کوئی ایسے وقت میں فجر کی اذان سنے کہ پینے کا برتن (دودھ ، پانی وغیرہ) اس کے ہاتھ میں ہو تو اس شی کو پینے سے پہلے برتن نہ رکھے" ۔

حدیث کا مطلب

مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سحر کے وقت ہاتھ میں گلاس لے کر پانی پینے کا ارادہ کرتا ہے، اس وقت اگر اذان سنے تو محض اذان کی آواز سن کر پینے کا ارادہ ترک نہ کرے ، جب تک کہ طلوعِ فجر کا یقین نہ ہوجائے اور اگر طلوعِ فجر کا یقین ہوجائے یا شک ہو تو اس صورت میں پینا جائز نہیں (۳۲)۔

حضرت خطابیؒ نے فرمایا (۳۳) کہ یہ حکم اس حدیث پر محمول ہے : انہ علیہ السلام قال: "ان بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی یؤذن ابن ام مکتوم" (۳۴)۔ یعنی زیر بحث حدیث میں اذان سے مراد حضرت بلالؓ کی اذان ہے اور ظاہر ہے حضرت بلالؓ فجر سے پہلے رات کو اذان دیتے تھے ۔

صاحب بذل المجہود نے لکھا ہے مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ تحریم اکل و شرب کا تعلق طلوعِ فجر سے ہے نہ کہ اذان سے ، کیونکہ موذن کبھی قبل الفجر بھی اذان دیتا ہے ، لہذا دار مدار طلوعِ فجر پر ہے نہ کہ اذان پر ، لیکن یہ حکم صرف ان لوگوں کے لیے ہے جو طلوعِ فجر کو پہچانتے ہیں ، اور جہاں تک تعلق ہے عوام الناس کا جن کو طلوعِ فجر کی معرفت اور پہچان حاصل نہیں ہے ان کے لیے تو بہرحال احتیاط ضروری ہے (۳۵) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(*۳۱) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج ۱ ص ۳۲۱) فی کتاب الصیام، باب الرجل یسمع النداء والاناء فی یدہ ۔ واحمد (ج ۲ ص ۴۲۳)۔

(۳۲) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۲/ص ۲۸۴۔

(۳۳) دیکھیے مرقات: ج ۴/ص ۲۵۴۔

(۳۴) جامع ترمذی (ج ۱/ص ۵۰) باب ماجاء فی الاذان باللیل ۔

(۳۵) دیکھیے بذل المجہود (ج ۱۱/ص ۱۵۲)۔

باب تنزیہ الصوم

الفصل الاول

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللّٰهُ وَسَقَاهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*)

”جو آدمی روزے کی حالت میں بھول کر کھا پی لے وہ اپنا روزہ پورا کرے، چونکہ نسیان کی حالت میں تو یہ اس کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے۔“

حنفیہ اور شوافع کے یہاں اکل و شرب اور جماع ناسیاً مفسدِ صوم نہیں، خواہ صوم رمضان ہو یا غیر رمضان۔

حضرت ربیعہؒ اور مالکیہؒ کے یہاں ان میں سے ہر ایک مفسدِ صوم ہے اور اس پر قضاء واجب ہے، کفارہ نہیں۔

حضرت عطاءؒ، لیث بن سعدؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک جماع ناسیاً میں قضاء واجب ہے، اکل اور شرب میں نہیں۔

اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک جماع ناسیاً میں قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہیں اور اکل و شرب میں کچھ بھی واجب نہیں (۱)۔

روایتِ مذکورہ احناف اور شوافع کی دلیل ہے اگرچہ اس میں اکل وشرب کا ذکر ہے مگر ترک جماع اسی طرح رکن صوم ہے، جس طرح ترکِ اکل و شرب رکنِ صوم ہے اس لیے اس کا بھی یہی حکم ہوگا، نیز

(*) الحدیث اخرجہ البخاری: (ج۱ ص۲۵۹) فی کتاب الصوم، باب الصائم اذا اکل او شرب ناسیا۔ ومسلم (ج۱ ص۳۶۴) فی کتاب الصیام، باب اکل الناسی وشربہ وجماعہ لایفطر۔ وابوداود (ج۱ ص ۳۲۶) فی کتاب الصیام، باب من اکل ناسیا۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۵۴) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی الصائم یاکل ویشرب ناسیا۔ وابن ماجہ (ص ۱۲۰) فی ابواب ماجاء فی الصیام، باب ماجاء فیمن افطر ناسیا۔

(۱) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے المجموع شرح المہذب: ص۳۲۴ ج۶۔

ہمارا ایک استدلال دار قطنی کی روایت سے بھی ہے، "عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من افطر فی شہر رمضان ناسیاً فلاقضاء علیہ ولاکفارۃ" (۲) اس میں مطلقاً افطار کا ذکر ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعنه﴾ قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللّٰهِ هَلَكْتُ قَالَ مَالَكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ تَجِدُ رَقَبَةً تُعْتِقُهَا قَالَ لَا قَالَ فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لَا قَالَ هَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ لَا قَالَ اجْلِسْ وَمَكَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذٰلِكَ أُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ وَالْعَرَقُ الْمِكْتَلُ الضَّخْمُ قَالَ أَيْنَ السَّائِلُ قَالَ أَنَا قَالَ خُذْ هٰذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ فَقَالَ الرَّجُلُ أَعَلَى أَفْقَرَ مِنِّي يَا رَسُولَ اللّٰهِ فَوَاللّٰهِ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا يُرِيدُ الْحَرَّتَيْنِ أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَضَحِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتّٰى بَدَتْ أَنْيَابُهُ ثُمَّ قَالَ أَطْعِمْهُ أَهْلَكَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۲)

"حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ اچانک ایک شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا یارسول اللہ میں تباہ ہوگیا! آپ نے فرمایا تمہیں کیا ہوا؟ اس نے کہا کہ میں بحالت صوم اپنی بیوی سے جماع کر بیٹھا، آپ نے فرمایا کیا تمہارے پاس غلام ہے جسے (بطور کفارہ) آزاد کرسکو اس نے کہا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کیا تم میں اتنی طاقت ہے کہ دو مہینے پے درپے روزے رکھ سکو؟ اس نے کہا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی استطاعت رکھتے ہو؟ اس نے کہا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا اچھا تم بیٹھ جاؤ اور آپ ٹھہرے رہے۔ چنانچہ ہم ابھی اسی حال میں تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک عرق لایا گیا جس میں کھجوریں

(۲) سنن الدار قطنی: ص ۱۷۸، ج ۲، واخرج ھذا الحدیث الامام الحاکم فی المستدرک وقال: ھذا حدیث صحیح علی شرط مسلم ولم یخرجاہ بھذہ السیاقۃ: المستدرک: ص ۴۳۰، ج ۱۔

(*۲) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۵۹ ـ ۲۶۰) فی کتاب الصوم، باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شئی فتصدق علیہ فلیکفر۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۵۴) فی کتاب الصیام، باب تغلیظ تحریم الجماع فی نہار رمضان علی الصائم ووجوب الکفارۃ الکبری فیہ وبیانہا۔ وابوداود (ج ۱ ص ۳۲۵) فی کتاب الصیام، باب کفارۃ من اتی اھلہ فی رمضان۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۵۴) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی کفارۃ الفطر فی رمضان۔

تھیں۔ (عرق بڑی زنبیل کو کہتے ہیں) آپ ؐ نے فرمایا سائل کہاں ہے؟ سائل نے عرض کیا میں حاضر ہوں، آپ ؐ نے فرمایا یہ زنبیل لو اور کھجوروں کو صدقہ کردو وہ بولا یارسول اللہ اپنے سے زیادہ محتاج پر؟ خدا کی قسم مدینے کی دونوں پتھریلی زمینوں کے درمیان میرے گھروالوں سے زیادہ کوئی محتاج نہیں، یہ سن کر آپ ؐ ہنسے یہاں تک کے آپ کے دانتوں کے کیلے ظاہر ہونے پھر آپ ؐ نے فرمایا یہ کھجوریں اپنے گھروالوں کو کھلاؤ۔ "

افطار عمداً میں وجوب کفارہ کا حکم

اس روایت میں جماع عمداً اور اس کے حکم کا ذکر ہے اس سلسلہ میں حضرات حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ افطار عمداً خواہ بالاکل ہو یا بالشرب ہو یا بالجماع ہو اس سے قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں، چونکہ روزے کے رکن کو ترک کر کے جنایت کا ارتکاب علی الصوم ہر صورت میں برابر موجود ہے، اور یہی مذہب مالکیہ اور حضرت سفیان ثوریؒ کا بھی ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں وجوب کفارہ کا حکم جماع عمداً کے ساتھ خاص ہے (۳)۔

ان کی دلیل یہی روایت ہے، اس میں جماع عمداً کا ذکر ہے اور اسی پر وجوب کفارہ کا حکم بیان کیا گیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے، لہذا وہ اپنے مورد پر منحصر رہے گا، اس کو اکل اور شرب کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا۔ یہ حکم خلاف قیاس اس لیے ہے کہ وہ اعرابی تائب و نادم ہو کر آیا تھا اور "التائب من الذنب کمن لاذنب لہ" کے مطابق توبہ رافعۃ للذنوب ہے، اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کفارہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ یہ حکم خلاف قیاس ہے، چونکہ اکل و شرب میں وجوب کفارہ کا حکم کسی نص سے ثابت نہیں ہے اس لیے قیاس کے ذریعہ اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا (۴)۔

(۳) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے بدایۃ المجتہد: ج ۱، ص ۳۰۲۔

(۴) دیکھیے عنایۃ شرح ہدایہ بہامش فتح القدیر: ج ۲، ص ۲۶۳۔

(۵) دیکھیے فتح القدیر: ج ۲ ص ۲۶۴۔

وسلم ان یعتق رقبۃ او یصوم شہرین او یطعم ستین مسکینا (٦)۔

صحیح مسلم میں ہے: ان اباھریرۃؓ حدثہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر رجلا افطر فی رمضان ان یعتق رقبۃ او یصوم شہرین او یطعم ستین مسکینا (۷)۔

یہاں افطار فی رمضان کا ذکر ہے اور وہ اکل وشرب و جماع میں علی السویہ پایا جاتا ہے لہذا ہر ایک میں کفارہ واجب ہوگا، "لان العبرۃ لعموم المقال لالخصوص المورد۔"

نیز کفارہ جنایت علی الصوم کی سزا ہے اور جنایت علی الصوم ترکِ رکن سے ہوتی ہے اور ترکِ رکن "امساک عن الاکل والشرب و الجماع" میں خلل آنے سے ہوجاتا ہے لہذا اس جنایت کی سزا یعنی کفارہ بہر صورت لازم آئے گا۔

اطعمہ اھلک

یہاں جو اپنے اہل و عیال کو کھلانے کا حکم دیا گیا ہے حالانکہ جمہور کے نزدیک اپنے اہل و عیال کو کفارہ دینے سے کفارہ ادا نہیں ہوتا تو اس کے متعلق علماء کے مختلف اقوال ہیں:

امام زہریؒ اور امام الحرمینؒ فرماتے ہیں کہ اطعام اہل کا حکم اس کی خصوصیت پر محمول ہے، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور خاص اس کو اجازت عطا فرمائی تھی کہ وہ کھجوریں بطور کفارہ اپنے اہل و عیال کو کھلائے، چونکہ یہ ایک مخصوص معاملہ تھا اس لیے کسی دوسرے کے لیے یہ جائز نہیں ہے، لیکن اس قول کو رد کیا گیا ہے کہ اصل عدم خصوصیت ہے۔ جب تک خصوصیت کی دلیل موجود نہ ہو۔

بعض حضرات نے کہا کہ پہلے کفارہ اپنے اہل و عیال کو دینا جائز تھا بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا، لہذا اب کفارہ اپنے اہل وعیال کو دینا جائز نہیں ہے، لیکن اس قول کے قائل نے ناسخ کو بیان نہیں کیا۔

بعض نے کہا کہ یہاں پر اھل سے اھل و عیال مراد نہیں، بلکہ وہ رشتہ دار مراد ہیں جن کا نفقہ اس پر لازم نہیں تھا، اس قول کو بھی ضعیف کہا گیا ہے، اس لیے کہ بعض روایات میں "عیالک" کا لفظ آیا ہے۔

بعض نے کہا کہ وہ شخص اپنے اھل کے نفقہ سے عاجز تھا اس لیے کفارہ کو اپنے اھل پر خرچ کرنا اس کے لیے جائز تھا۔

(٦) سنن الدارقطنی: ج۲ ص ۱۹۱۔

(۷) صحیح مسلم: ج۱ ص ۳۵۵۔

شیخ تقی الدینؒ نے فرمایا کہ سب سے بہتر بات یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ اعطاء علی وجہ الکفارہ نہ تھا بلکہ علی وجہ التصدق تھا، جہاں تک تعلق ہے کفارہ کا تو وہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ زمانہ عُسر تک اس کے ذمہ باقی رہے گا اور یُسر آنے پر اس کو ادا کرنا ہوگا (۸) ۔

الفصل الثانی

ﷺ عن عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُقَبِّلُهَا وَهُوَ صَائِمٌ وَيَمَصُّ لِسَانَهَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (*۸)۔

"آپ صلی اللہ علیہ وسلم بحالت صوم حضرت عائشہؓ کی تقبیل فرماتے تھے اور ان کی زبان کو اپنے منہ میں لیتے تھے۔"

ایک سوال اور اس کا جواب

دوسرے کے لعاب دھن کو نگل لینا بالاجماع مفسد صوم ہے، جبکہ اس حدیث میں ہے کہ آپؐ حضرت عائشہؓ کی زبان کو اپنے دھن مبارک میں لیتے تھے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لیے معتبر نہیں، اور اگر اس حدیث کو بدرجہ احتمال صحیح مان بھی لیا جائے تو یہ کہا جائے گا کہ آپؐ تھوک منہ سے باہر پھینک دیتے تھے اسے نگلتے نہ تھے (۹) ۔

رشتہ ازدواج میں اس قسم کے واقعہ کا پیش آنا غیر فطری امر نہیں ہے اس لیے روزے کے حکم کے سلسلہ میں اس کا بیان بھی اپنی جگہ اہمیت رکھتا ہے، اس لیے اگر کوئی شخص اس کے بیان کو حیاء کے

(۸) دیکھیے بذل المجہود: ج ۱۱ ص ۲۲۳۔

(*۸) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج ۱ ص ۳۲۴) فی کتاب الصیام، باب الصائم یبلع الریق۔

(۹) قال الشیخ العینی: کلمۃ "ویمص لسانها" غیر محفوظة واسناده ضعیف والآفة من محمد بن دینار عن سعد بن اوس عن مصدع وتفرد به ابوداود، وحكى ابن الاعرابی عن ابی داود انه قال هذا الحدیث لیس بصحیح، وعن یحیی ان محمد بن دینار ضعیف، وقال ابوداود وكان تغیر قبل ان یموت، وسعد بن اوس ضعفه یحیی ایضاً، قیل علی تقدیر صحة الحدیث یجوز ان یكون التقبیل وهو صائم فی وقت والمص فی وقت آخر ویجوز ان یمصه ولا یبتلعه، عمدة القاری: ج ۱۱ ص ۹۔

خلاف سمجھ کر حدیث پر اعتراض کرتا ہے تو وہ انصاف نہیں کرتا، چونکہ احکام کا بیان تو پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ کسی دوسرے ذریعہ سے نہیں ہوسکتا، آپؐ نے اپنے قول و فعل سے ان کو بیان کیا ہے، اگر روزہ اہم ہے تو اس کے احکام بھی اہم ہیں اس حدیث سے واضح ہوگیا کہ روزے کی حالت میں بوس وکنار جائز ہے، اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اسی طرح زبان کا چوسنا بھی جائز ہے اگر زوجہ کی زبان سے لعاب اپنے منہ میں نہ آئے یا اگر آئے تو اس کو تھوک دیا جائے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ ذَرَعَهُ الْقَيْءُ وَهُوَ صَائِمٌ فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاءٌ وَمَنِ اسْتَقَاءَ عَمْدًا فَلْيَقْضِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه وَالدَّارِمِيُّ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ هٰذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عِيسَى بْنِ يُونُسَ وَقَالَ مُحَمَّدٌ يَعْنِي الْبُخَارِيَّ لَا أُرَاهُ مَحْفُوظًا (*۹)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جس شخص کو ازخود قے ہوجائے تو اس پر قضاء نہیں، اور جو جان بوجھ کر قے کرے تو وہ قضاء کرے۔"

قے کا حکم

اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ اگر خود بغیر قصد کے قے آئے تو یہ مفسدِ صوم نہیں ہے اور اگر قصداً قے کی جائے تو روزہ فاسد ہوجاتا ہے (۱۰)، البتہ حنفیہ کے ہاں اس میں قدرے تفصیل ہے، کل بارہ صورتیں بن جاتی ہیں، وہ اس طرح کہ قے یا تو خود بخود آئی ہوگی یا اسے قصداً لایا گیا ہوگا، پھر ان دو صورتوں

(*۹) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج۱ ص ۳۲۴) فی کتاب الصیام، باب الصائم یستقی عمداً۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۵۳) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی من استقاء عمداً۔ وابن ماجہ (ص ۱۲۰ ۔ ۱۲۱) فی ابواب ماجاء فی الصیام، باب ماجاء فی الصائم یقئی۔ والدارمی (ج۲ ص ۲۴) فی کتاب الصوم، باب الرخصۃ فیہ۔

(۱۰) ثم ان کون القئی غیر مفطر وکون الاستقاء مفطراً ھو مذھب الائمۃ الاربعۃ ونقل ابن المنذر الاجماع علی کل.... غیر انہ ینقل عن الاوزاعیؒ وعطاءؒ وابی ثورؒ القضاء اذاقاء، ویحکی عن ابن مسعودؓ وابن عباسؓ عدم الافطار مطلقاً وھی احدی الروایتین عن مالکؒ، کذافی معارف السنن: ج۵ ص ۲۸۶

میں سے ہر ایک یا تو منہ بھر کے ہوگی یا منہ بھر کے نہیں ہوگی، پھر ان چار صورتوں میں سے ہر ایک میں یا تو خارج ہوئی ہوگی یا خود بخود واپس ہوئی ہوگی یا اسے واپس کر دیا گیا ہوگا۔

قے کی بارہ صورتوں کی تفصیل

۱۔ قے خود آئے منہ بھر کر ہو اور خارج ہوجائے ۔ اس صورت میں روزہ فاسد نہیں ہوگا، لقولہ علیہ السلام من ذرعہ القئی وھو صائم فلیس علیہ قضاء۔ لان الصوم لم یفسد۔

۲۔ قے خود آئے منہ بھر کر ہو اور واپس ہوجائے اس صورت میں امام ابویوسفؒ کے نزدیک روزہ فاسد ہوجائے گا "لانہ خارج شرعاً حتی انقضت بہ الطھارۃ وقد دخل" اور امام محمدؒ کے نزدیک روزہ فاسد نہیں ہوگا "لانہ لم توجد صورۃ الافطار وھو الابتلاع ولا معناہ اذ لا یتغذی بہ" ۔

۳۔ قے خود آئے منہ بھر کر ہو اور واپس کردی جائے ۔ اس صورت میں بالاتفاق روزہ فاسد ہوجائے گا، "فاما عند ابی یوسفؒ فللدخول بعد تحقق الخروج شرعاً، واما عند محمدؒ فللصنع۔"

۴۔ قے خود آئے منہ بھرے کم ہو اور خارج ہوجائے ۔ اس صورت میں بالاتفاق روزہ فاسد نہیں ہوگا، لقولہ علیہ السلام "من ذرعہ القی وھو صائم فلیس علیہ القضاء۔ لان الصوم لم یفسد" ۔

۵۔ قے خود آئے منہ بھرے کم ہو اور واپس ہوجائے ۔ یہ صورت بھی بالاتفاق مفسد صوم نہیں ہے "للحدیث السابق"۔

۶۔ قے خود آئے منہ بھرے کم ہو اور واپس کردی جائے ، یہ صورت امام ابویوسفؒ کے نزدیک مفسد صوم نہیں، "لعدم الخروج شرعا" ، اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ صورت مفسدِ صوم ہے ۔ "لوجود الصنع"۔

۷۔ قصداً قے کرے منہ بھر کر ہو اور خارج ہوجائے ۔

۸۔ قصداً قے کرے منہ بھر کر ہو اور واپس ہوجائے ۔

۹۔ قصداً قے کرے منہ بھر کر ہو اور واپس کردی جائے ۔

ان تینوں صورتوں میں بالاتفاق روزہ فاسد ہوجائے گا، "لقولہ علیہ السلام من استقاء عمداً فلیقض" ۔

۱۰۔ قصداً قے کرے منہ بھرے کم ہو اور خارج ہوجائے ۔

۱۱۔ قصداً قے کرے منہ بھرے کم ہو اور واپس ہوجائے ۔

۱۲۔ قصداً قے کرے منہ بھرے کم ہو اور واپس کردی جائے ، ان تینوں صورتوں میں بھی امام محمدؒ

کے نزدیک روزہ فاسد ہوجائے گا، لاطلاق الحدیث۔

امام ابویوسفؒ کے نزدیک پہلی دو صورتوں میں روزہ فاسد نہیں ہوگا، "لعدم تحقق الخروج شرعاً" البتہ آخری صورت میں امام ابویوسفؒ سے دو روایتیں منقول ہیں، ایک یہ کہ اس صورت میں بھی روزہ فاسد نہیں ہوگا، "لعدم الخروج شرعاً" اور دوسری روایت یہ ہے کہ روزہ فاسد ہوجائے گا، "لکثرۃ الصنع" (۱۱)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَا أُحْصِي يَتَسَوَّكُ وَهُوَ صَائِمٌ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ (*۱۱)

"عامرؓ کہتے ہیں: میں نے نبی علیہ السلام کو روزے کی حالت میں بے شمار مرتبہ مسواک کرتے دیکھا ہے۔"

بحالت صوم مسواک کرنے کا حکم اور اختلاف فقہاء

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ صائم کے لیے کسی بھی وقت مسواک کرنا جائز بلکہ سنت ہے۔ حضرات حنفیہ و مالکیہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے۔

جبکہ ابن عمرؓ نے زوال کے بعد مسواک کو مکروہ کہا ہے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے (۱۲)۔

ان کا استدلال "لخلوف فم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسک" والی حدیث سے ہے، چونکہ مسواک کرنے سے منہ کی بدبو زائل ہوتی ہے جو اللہ کے ہاں مرغوب اور پسندیدہ ہے اس لیے اسے مکروہ کہا جائے گا۔

---

(۱۱) دیکھیے فتح القدیر: ج۲ص۲۵۹۔۲۶۰۔

(*۱۱) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج۱ ص ۳۲۲) فی کتاب الصیام، باب السواک للصائم۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۵۴) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی السواک للصائم۔

(۱۲) دیکھیے مرقات: ج۴ص۴۶۷۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ مسواک سے دانتوں کی بو زائل ہوتی ہے اور حدیث "لخلوف فم الصائم" میں جس بو کا ذکر ہے اس سے مراد وہ بو ہے جو معدہ کے خالی ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور یہ مسواک کرنے سے زائل نہیں ہوتی (۱۲) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَنَسٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اشْتَكَيْتُ عَيْنِي أَفَأَكْتَحِلُ وَأَنَا صَائِمٌ قَالَ نَعَمْ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ لَيْسَ إِسْنَادُهُ بِالْقَوِيِّ وَأَبُو عَاتِكَةَ الرَّاوِي يُضَعَّفُ (۱۳*)

"ایک صحابی نے آکر آپ ؐ سے عرض کیا میری آنکھ میں تکلیف ہے کیا میں سرمہ لگاسکتا ہوں ؟ آپ ؐ نے اجازت دی " ۔

بحالت صوم سرمہ لگانا

اس حدیث سے یہ اصول معلوم ہوا کہ مسامات کے ذریعہ سے اگر کوئی شی جذب ہوکر بطن میں پہنچ جائے تو وہ مفسد صوم نہیں ، البتہ منافذ کے ذریعہ اگر کوئی شی بطن میں پہنچ جائے تو وہ مفسد ہوگی ، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے کہ حالتِ صوم میں سرمہ لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور نہ ہی مکروہ ہے ، اگرچہ سرمہ کی سیاہی تھوک میں نظر آنے لگے یا حلق میں اس کا مزہ محسوس ہوجائے ، چونکہ سرمے کا اثر مسامات کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے ، باقی ناک ، منہ یا مخرجین (قُبل ، دُبر) کے ذریعہ اگر کوئی شی پیٹ میں جائے گی تو روزہ ٹوٹ جائے گا ۔

---

(۱۲) چنانچہ اس کی تائید حضرت معاذؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے ، جسے ملا علی قاریؒ نے طبرانی کے حوالہ سے مرقات (ج۴ ص ۲۱۷) میں نقل کیا ہے : "عن عبدالرحمن بن غنم قال: سالت معاذبن جبل آتسوک وانا صائم قال نعم قلت ای النھار اتسوک قال ای النھار شئت غدوۃ وعشیۃ قلت ان الناس یکرھونہ عشیۃ ویقولون ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لخلوف فم الصائم اطیب عنداللہ من ریح المسک فقال سبحان اللہ لقد امرھم بالسواک وھو یعلم انہ لابدبفی الصائم خلوف وان استاک وما کان بالذی یامرھم ان ینتنوا افواھھم عمداً مافی ذلک من الخیر شی بل فیہ شرالامن ابتلی ببلاء لایجد منہ بدا" ۔

(۱۳*) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج۱ ص ۱۵۴) فی ابواب الصوم ، باب ماجاء فی الکحل للصائم ۔

البتہ امام احمد، اسحاق اور سفیان ثوری کے نزدیک صائم کے لیے سرمہ لگانا مکروہ ہے۔ امام مالکؒ سے بعض لوگوں نے کراہت کا قول نقل کیا ہے اور بعض لوگوں نے عدم کراہت کا (۱۴)۔

جبکہ ابن شبرمہؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ صائم کے لیے سرمہ لگانے کو بالکل مفسد صوم کہتے ہیں (۱۵)۔

ان کا استدلال ابوداود کی ایک روایت سے ہے: انہ علیہ السلام "امر بالاثمد المروّح عند النوم، وقال: لیتقہ الصائم" (۱٦)۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے لہذا قابلِ استدلال نہیں ہے (۱۷)

حدیث باب بھی اگرچہ ضعیف ہے لیکن چونکہ اس مضمون کی متعدد روایات اور بھی منقول ہیں، اس لیے یہ سب مل کر قابلِ استدلال ہوجاتی ہیں (۱۸)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❊ وعن ❊ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى رَجُلاً بِالْبَقِيعِ وَهُوَ يَحْتَجِمُ وَهُوَ آخِذٌ بِيَدِي لِثَمَانِي عَشْرَةَ خَلَتْ مِنْ رَمَضَانَ فَقَالَ أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ رواه أبو داود وابن ماجه والدارمي قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ مُحْيِي السُّنَّةِ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَتَأَوَّلَهُ بَعْضُ مَنْ رَخَّصَ فِي الْحِجَامَةِ أَيْ تَعَرَّضَا لِلْإِفْطَارِ الْمَحْجُومُ لِلضَّعْفِ وَالْحَاجِمُ لِأَنَّهُ لَا يَأْمَنُ مِنْ أَنْ يَصِلَ شَيْءٌ إِلَى جَوْفِهِ بِمَصِّ الْمَلَازِمِ (*۱۸)۔

"حضرت شداد بن اوس کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کی اٹھارہ تاریخ کو میرا ہاتھ پکڑے ہوئے بقیع میں ایک شخص کے پاس آئے جو پچھنے لگوارہا تھا تو آپؐ نے فرمایا: پچھنے لگانے والے اور

(۱۴) دیکھیے مرقات: ص۲٦۸ ج۴۔

(۱۵) دیکھیے نیل الاوطار۔ ص۲۲۹ ج۴۔

(۱٦) ابوداود: ص۳۲۳ ج۱۰۔

(۱۷) قال ابوداود قال لی یحیی بن معین ہو حدیث منکر یعنی حدیث الکحل۔ حوالہ بالا۔

(۱۸) قال ابن الہمام بعد نقل الروایات المتعددۃ: "فہذہ عدۃ طرق ان لم یحتج بواحد منہا فالمجموع یحتج بہ لتعدد الطرق۔" ص۲٦۹، ج۲۔

(*۱۸) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج۱ ص ۳۲۳) فی کتاب الصیام، باب فی الصائم یحتجم۔ وابن ماجہ (ص ۱۲۱) فی ابواب ما جاء فی الصوم، باب ما جاء فی الحجامۃ للصائم۔ والدارمی (ج۲ ص ۲۵) فی کتاب الصوم، باب الحجامۃ تفطر الصائم۔

پچھنے لگوانے والے دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا۔ "

بحالت صوم پچھنے لگوانے کا حکم اور اختلاف فقہاء

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم نہیں ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ، اسحاقؒ اور عطاءؒ کے نزدیک حجامت (پچھنے لگانا) مفسد صوم ہے، البتہ امام احمدؒ اور اسحاقؒ کے نزدیک حاجم اور محجوم دونوں پر صرف قضاء لازم ہے کفارہ نہیں، جبکہ حضرت عطاءؒ قضاء کے ساتھ کفارہ کو بھی لازم کہتے ہیں (۱۹)۔

ان کا استدلال اس مذکورہ روایت سے ہے، اسی طرح ان کا استدلال حضرت ثوبانؓ کی روایت سے ہے، جس میں اسی قسم کے الفاظ ہیں: عن ثوبان: قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول "افطر الحاجم والمحجوم" (۲۰)۔

جمہور کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے ہے: عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وھو محرم واحتجم وھو صائم (۲۱)۔

اسی طرح حضرت ثابت بنانیؒ کی روایت ہے: قال سئل انس بن مالکؓ اکنتم تکرھون الحجامۃ للصائم قال لا الا من اجل الضعف (۲۲)۔

جمہور کا استدلال ابوداود کی روایت سے بھی ہے: عن زید بن اسلم عن رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم (۲۳)۔

اسی طرح دارقطنی میں حضرت ابوسعید خدری کی روایت ہے: عن ابی سعید قال: رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی القبلۃ للصائم والحجامۃ (۲۴)۔

اسی طرح دارقطنی ہی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: عن ابی سعید الخدری قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ لا یفطرن الصائم: القی و الحجامۃ

(۱۹) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے المجموع شرح المہذب: ج ۶، ص ۳۴۹۔
(۲۰) ابن ماجہ: ج ۱ ص ۱۲۱۔
(۲۱) صحیح بخاری: ج ۱ ص ۲۶۰۔
(۲۲) حوالہ بالا۔
(۲۳) ابوداود: ج ۱ ص ۳۲۳۔
(۲۴) دارقطنی: ج ۲ ص ۱۸۳۔

والاحتلام (۲۵)۔

جہاں تک حدیث "افطر الحاجم والمحجوم" کا تعلق ہے تو جمہور کی جانب سے اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ "افطر الحاجم والمحجوم، تعرضا للافطار" کے معنی میں ہے، یعنی یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کردیتا ہے، محجوم کو اس لیے کہ خون نکلنے کی وجہ سے اس کو بہت زیادہ کمزوری لاحق ہوجاتی ہے پھر وہ اس مشقت کی وجہ سے صوم سے عاجز ہوکر افطار پر مجبور ہوجاتا ہے۔ اور حاجم کو اس لیے کہ وہ خون چوستا ہے جس کی وجہ سے خون کے پیٹ میں چلے جانے کا خطرہ ہے (۲۶)۔

اس کا دوسرا جواب امام شافعیؒ نے یہ دیا ہے (۲۷) کہ یہ حدیث منسوخ ہے، جس کی دلیل حضرت شداد بن اوسؓ کی ایک روایت ہے، جس کو امام بیہقی نے سند صحیح کے ساتھ ذکر کیا ہے: عن شداد بن اوس: قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم زمان الفتح فرای رجلاً یحتجم لثمان عشرة خلت من رمضان فقال وهو آخذ بیدی "افطر الحاجم والمحجوم" (۲۸)۔

اس سے معلوم ہوا کہ آپؐ نے یہ ارشاد فتح مکہ کے موقع پر فرمایا تھا، دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ یہ فرماتے ہیں کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم۔ اور یہ امر یقینی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حالتِ احرام میں صرف حجۃ الوداع کے موقع پر رہے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا واقعہ حضرت شداد بن اوسؓ کی حدیث سے دو سال بعد کا ہے، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی حدیث حضرت شداد بن اوسؓ کی حدیث کے لیے ناسخ ہوگی (۲۹)۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں (یعنی حاجم اور محجوم) غیبت میں مشغول تھے (۳۰)۔ اس لیے آپؐ

---

(۲۵) سنن دارقطنی: حوالہ بالا۔

(۲۶) دیکھیے المجموع شرح المہذب: ج۶ ص۳۵۲۔

(۲۷) دیکھیے الام للامام الشافعیؒ - ج۲ ص۱۰۸۔

(۲۸) دیکھیے السنن الکبری للامام البیهقی: ج۴ ص۲۶۸، باب مایستدل به علی نسخ الحدیث۔

(۲۹) ویدل علی النسخ ایضاً حدیث انس بن مالکؓ الذی رواه الدارقطنی عن انس بن مالکؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وهو صائم بعد ماقال "افطر الحاجم والمحجوم" وحدیثه فی قصة جعفرؓ" عن انس بن مالک قال: اول ماکرهت الحجامة للصائم ان جعفر بن ابی طالب احتجم وهو صائم فمر به النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: افطر هذان، ثم رخص النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد فی الحجامة للصائم: وکان انس یحتجم وهو صائم، قال الامام الدارقطنی: کلهم ثقات ولا اعلم له علة (دارقطنی: ج۲ ص۱۸۲)۔ قال الامام البیهقی وحدیث ابی سعید الخدری بلفظ الترخیص یدل علی هذا (ای علی النسخ فان الاغلب ان الترخیص یکون بعد النهی)" والله اعلم" السنن الکبری للبیهقی: ج۴ ص۲۶۸۔

(۳۰) چنانچہ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں ایک روایت ذکر کی ہے: "عن ابی الاشعث الصنعانی قال: انما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم افطر الحاجم والمحجوم لانهما کانا یغتابان" ج۱ ص۴۰۷۔

نے فرمایا: "افطر الحاجم والمحجوم" ای ذهب اجرهما ولم یبق لهما من صومهما الا الظماء" یعنی روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے اجر وثواب کا ضائع ہوجانا ہے، اور اس کا سبب غیبت بنی، نہ کہ حجامت۔

چوتھا جواب بعض علماء نے یہ دیا ہے کہ یہاں پر "افطر" روزہ ٹوٹنے کے معنی میں نہیں ہے، بلکہ اس کا مطلب ہے کہ یہ دونوں افطار کے وقت کے قریب پہنچے، وجہ اس کی یہ ہے کہ آپ کا گذر ان پر اس وقت ہوا تھا جب کہ افطار کا وقت قریب ہوچکا تھا تو آپ نے فرمایا: "افطر ای حان فطرهما کما یقال امسی الرجل اذا دخل فی وقت المساء او قاربه" ۔

پانچواں جواب جو امام شافعیؒ نے دیا ہے، یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت اصح ہے حضرت شدادؓ کی روایت سے اور قیاس سے بھی ابن عباسؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے، اس لیے ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی (۳۱)۔

چھٹا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ ارشاد "افطر الحاجم والمحجوم" زجر و توبیخ پر محمول ہے، یعنی ان کا یہ عمل اگرچہ مفسد صوم نہیں تھا، لیکن چونکہ فساد صوم کا باعث اور سبب تھا اس لیے آپ نے تغلیظاً "افطر الحاجم والمحجوم" فرمایا (۳۲)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴾ وعن ﴿ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مِنْ غَيْرِ رُخْصَةٍ وَلَا مَرَضٍ لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمُ الدَّهْرِ كُلِّهِ وَإِنْ صَامَهُ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه وَالدَّارِمِيُّ وَالْبُخَارِيُّ فِي تَرْجَمَةِ بَابٍ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ سَمِعْتُ مُحَمَّدًا يَعْنِي الْبُخَارِيَّ يَقُولُ أَبُو الْمُطَوِّسِ الرَّاوِي لَا أَعْرِفُ لَهُ غَيْرَ هٰذَا الْحَدِيْثِ (۳۲*)

"آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص شرعی رخصت اور بیماری کے بغیر رمضان کا روزہ توڑ

(۳۱) دیکھیے الام: ج۲ ص۱۰۹۔

(۳۲) مذکورہ تمام جوابات کے لیے دیکھیے المجموع شرح المہذب: ص ۳۵۱۔۳۵۳۔ج ٦۔

(۳۲*) الحدیث اخرجه البخاری ملعقاً (ج۱ ص ۲۵۹) فی کتاب الصوم، باب اذا جامع فی رمضان۔ وابوداود (ج۱ ص ۳۲٦) فی کتاب الصیام، باب التغلیظ فیمن افطر عمداً۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۵۳۔ ۱۵۴) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی الافطار متعمداً۔ وابن ماجة (ص ۱۲۰) فی ابواب ماجاء فی الصوم، باب ماجاء فی کفارة من افطر یوما من رمضان۔ والدارمی (ج۲ ص ۱۸۔ ۱۹) فی کتاب الصوم، باب من افطر یوما من رمضان۔ متعمداً۔ واحمد فی مسنده (ج۲ ص ۳۸٦۔ ۴۴۲۔ ۴۷۰)۔

دے تو چاہے پھر وہ زندگی بھر روزے رکھتا رہے رمضان کے روزے کی فضیلت وہ حاصل نہیں کرسکتا۔"

اسی طرح رمضان کے فرض روزے کو بلاعذر چھوڑ دینا بھی بڑی محرومی کی بات ہے، قضا اور نفلی روزوں کے ذریعہ رمضان میں رکھے جانے والے روزے کی فضیلت اور ثواب ان سے حاصل نہیں ہوسکتا۔

یہ حدیث رمضان کے روزہ کی اہمیت اور عظمت کے اظہار کے لیے بطور مبالغہ ارشاد فرمائی گئی ہے، یعنی فرض روزہ کا ثواب اس قدر اور اتنا زیادہ ہے کہ اگر کوئی شخص پوری عمر نفل روزے رکھے پھر بھی ایک فرض روزے کے ثواب اور فضیلت کے برابر نہیں ہوسکتا، یہی وجہ ہے کہ "وان صامہ" کا جملہ ماقبل جملہ کے لیے بطور تاکید کے ذکر کیا گیا ہے۔

جہاں تک مسئلہ کا تعلق ہے تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک اگر کسی شخص نے رمضان کا کوئی روزہ قصداً توڑ ڈالا، تو اس کے بدلے ایک دن کا روزہ اور کفارہ ادا کرنے سے وہ بری الذمہ ہوجائے گا۔

باب صوم المسافر

الفصل الاول

عن عائشة قالت إنَّ حمزةَ بنَ عمرٍو الأسلميَّ قال للنبيِّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم أصومُ في السفرِ وكانَ كثيرَ الصيامِ فقالَ إنْ شئتَ فصُمْ وإنْ شئتَ فأفطِرْ متفقٌ عليه (۳۲**)

"حضرت حمزہ بن عمرو اسلمیؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا میں حالت سفر میں روزہ

(۳۲**) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ص ۲۶۰) فی کتاب الصوم، باب الصوم فی السفر والافطار۔ ومسلم (ج۱ ص ۳۵۷) فی کتاب الصیام، باب جواز الصوم والفطر فی شهر رمضان للمسافر فی غیر معصیة۔ والنسائی (ج۱ ص۳۱۸) فی کتاب الصیام، باب الصیام فی السفر۔ ابوداود (ج۱ ص ۳۲۶) فی کتاب الصیام، باب الصوم فی السفر۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۵۲) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی الرخصة فی الصوم فی السفر۔ وابن ماجة (ص ۱۲۰) فی ابواب ماجاء فی الصوم، باب ماجاء فی الصوم فی السفر۔ ومالک مرسلا (ص ۲۳۵) فی کتاب الصیام، باب ماجاء فی الصیام فی السفر۔ والدارمی (ج۲ ص ۱۵۔۱۶) فی کتاب الصوم، باب الصوم فی السفر۔ واحمد (ج۶ ص ۳۶)۔

[مقدمۃ التنقیح]
[...] کیوں؟ اور وہ بہت زیادہ روزے رکھا کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ تمھاری مرضی پر منحصر ہے چاہے رکھو اور چاہے نہ رکھو۔"

حالت سفر میں روزہ رکھنے کا حکم

ائمہ اربعہؒ اور جمہور صحابہؓ اور تابعینؒ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حالت سفر میں روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں جائز ہیں۔

بعض اہل الظاہر کے نزدیک حالتِ سفر میں روزہ رکھنا فرض روزہ کے لیے کافی نہیں ہے، اگر کسی نے بحالت سفر روزہ رکھا تو بحالت حضر پھر اس روزہ کی قضاء کرنا واجب ہے (۳۳)۔

ان کا استدلال اس آیت کے ظاہر سے ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ" (۳۴)۔ مریض اور مسافر کے لیے رمضان کے علاوہ دوسری مدت روزے کے لیے مقرر کی گئی ہے۔ اگر کوئی مریض یا مسافر ہو تو دوسرے دنوں میں اس کی قضا کرے خواہ حالت سفر و مرض میں روزہ رکھا ہو یا نہ رکھا ہو۔

اسی طرح بخاری کی روایت سے یہ استدلال کرتے ہیں عن جابر بن عبداللہؓ قال: "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فرای زحاما ورجلا قد ظُلّل علیہ فقال ماہذا؟ فقالوا: صائم، فقال لیس من البر الصوم فی السفر" (۳۵)۔

یہ حضرات کہتے ہیں کہ جب حالت سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ روزہ رکھنا گناہ ہے، لہذا حالتِ سفر میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہے (۳۶)۔

اسی طرح یہ حضرات مسلم کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں، یہ بھی حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "عن جابرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج عام الفتح الی مکۃ فی رمضان فصام حتی بلغ کراع الغمیم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعہ حتی نظر الناس الیہ ثم شرب فقیل بعد ذلک ان بعض الناس قد صام فقال اولئک العُصاۃ اولئک العُصاۃ" (۳۷)۔

جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ان احادیث سے حالت سفر میں روزہ رکھنے کی ممانعت ثابت

(۳۳) دیکھیے بدایۃ المجتہد: ج۱ ص:۲۹۵ والمغنی لابن قدامہ: ج۳ ص۴۴۔
(۳۴) سورۃ البقرۃ: رقم الآیۃ ۱۸۴۔
(۳۵) صحیح البخاری: ج۱ ص۲۶۱۔
(۳۶) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۱۱ ص۴۹۔
(۳۷) صحیح مسلم: ج۱ ص۳۵۶۔

نہیں ہوتی، اس لیے کہ جہاں تک تعلق ہے اس حدیث کا "لیس من البر الصوم فی السفر" اس کا تعلق اس شخص معین سے ہے جس نے اپنے آپ کو اس مشقت شدیدہ میں مبتلا کیا تھا۔ مطلب یہ ہے کہ یہ کوئی نیکی کا کام نہیں کہ آدمی حالتِ سفر میں روزہ کی وجہ سے اپنے آپ کو اتنی مشقت میں مبتلا کردے، جبکہ اللہ تعالی نے افطار کی رخصت بھی دی ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ خود آپ ؐسے حالت سفر میں سخت گرمی میں روزہ رکھنا ثابت ہے، اگر حالتِ سفر میں روزہ رکھنا باعث گناہ ہوتا تو آپ ؐقطعاً سفر میں روزہ نہ رکھتے۔

اسی پر آپ ؐکے قول "اولئک العصاۃ" کو محمول کیا جائے گا، اس لیے ظاہر ہے کہ جس کو روزہ رکھنے میں اپنی جان کا خطرہ ہو تو اس کے لیے روزہ رکھنا گناہ ہے (۳۸) اور جہاں تک تعلق ہے آیت "فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ" کا تو جمہور اس میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس میں "افطر" کا لفظ مقدر ہے، تقدیر یوں ہوگی "فمن کان منکم مریضا او علی سفر فافطر فعدۃ من ایام اخر" یعنی اگر سفر میں افطار کرلیا تو قضاء کا حکم ہے (۳۹)

۔

بحالت سفر صوم افضل ہے یا افطار؟

پھر جمہور کے آپس میں یہ اختلاف ہے کہ بحالت سفر صوم اور افطار میں افضل کیا ہے؟ چنانچہ اس بارے میں کل چار مذاہب ہیں (۴۰)۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ مسافر کو اختیار ہے چاہے روزہ رکھے چاہے نہ رکھے، یہ حضرات حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ ؐنے یہ فرمایا: "ان شئت فصم وان شئت فافطر"۔

دوسرا مسلک حضرت مجاہد، عمر بن عبد العزیز اور قتادہؒ کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ صوم اور افطار میں سے جو مسافر کے لیے اسہل ہو وہی اس کے لیے اولی اور افضل ہے۔

ان کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: "يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" (۴۱)۔

تیسرا مسلک ہے حضرت امام احمدؒ، اسحاقؒ، ابن المسیبؒ، شعبیؒ اور امام اوزاعیؒ کا ان کے نزدیک افطار افضل ہے۔

---

(۳۸) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۱۱ ص ۴۹۔

(۳۹) دیکھیے بدایۃ المجتہد: ج۱، ص ۲۹۵۔

(۴۰) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے المجموع شرح المہذب: ج۶ ص ۲۶۵۔۲۶۶۔

(۴۱) سورۃ البقرۃ: رقم الآیۃ: ۱۸۵۔

ان کا استدلال ان احادیث سے ہے جن سے اہل الظاہر نے استدلال کیا تھا، جیسے آپ ﷺ کا یہ ارشاد "لیس من البر الصوم فی السفر" اسی طرح آپ ﷺ کا یہ ارشاد "اولئک العُصاة" نیز ان کا ایک استدلال صحیح مسلم میں حضرت حمزہ بن عمرو الاسلمیؓ کی روایت سے ہے: "انہ قال: یارسول اللہ اجد بی قوة علی الصیام فی السفر فھل علی جناح؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھی رخصة من اللہ فمن اخذ بھا فحسن و من احب ان یصوم فلا جُناح علیہ" (۴۲)۔

چوتھا مسلک ہے جمہور کا، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، ثوریؒ، عبداللہ بن المبارکؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ بحالتِ سفر اگر مشقت شدید نہ ہو تو روزہ رکھنا افضل ہے۔

جمہور کا استدلال ان تمام احادیث سے ہے جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے بحالت سفر روزہ رکھنا منقول ہے۔

چنانچہ بخاری میں حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت ہے: قال: "خرجنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض اسفارہ فی یوم حار حتی یضع الرجل یدہ علی راسہ عن شدة الحَر وما فینا صائم الا ما کان من النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابن رواحة" (۴۳)۔

ایسے ہی بخاری میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے: "قال: کنا نسافر مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یعب الصائم علی المفطر ولا المفطر علی الصائم" (۴۴)۔

جمہور کے نزدیک وہ تمام احادیث جن سے امام احمدؒ وغیرہ نے افطار کی افضلیت پر استدلال کیا تھا مشقتِ شدیدہ پر محمول ہیں (۴۵) اور بعض روایات میں اس کی تصریح موجود ہے (۴۶)۔ اس لیے یہ تمام ارشادات ان ہی لوگوں کے لیے ہیں جو بحالتِ سفر مشقتِ صوم کے متحمل نہ ہوسکتے ہوں، خود بھی پریشان ہوتے ہیں اور رفقاء سفر کے لیے بھی باعث پریشانی بنتے ہیں، جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے۔

جمہور کی طرف سے ان روایات میں اس تاویل سے تمام روایات معمول بہا رہتی ہیں اور کسی روایت کا ترک لازم نہیں آتا نیز ان میں بہترین طریقہ سے تطبیق بھی ہوگئی۔ واللہ اعلم۔

---

(۴۲) صحیح مسلم: ج ۱، ص ۳۵۷۔

(۴۳) صحیح البخاری: ج ۱ ص ۲۶۱۔

(۴۴) حوالہ بالا۔

(۴۵) دیکھیے المجموع شرح المھذب: ج ۶ ص ۲۶۶۔

(۴۶) چنانچہ ترمذی (ج ۱ ص ۱۵۱) میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج الی مکة عام الفتح فصام حتی بلغ کُراع الغمیم فصام الناس معہ فقیل لہ ان الناس شق علیھم الصیام وان الناس ینظرون فیما فعلت فدعا بقدح من ماء بعد العصر فشرب و الناس ینظرون الیہ فافطر بعضھم و صام بعضھم فبلغہ ان ناسا صاموا فقال اولئک العصاة"۔

الفصل الثانی

﴿ عن ﴾ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ الْكَعْبِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللّٰهَ وَضَعَ عَنِ الْمُسَافِرِ شَطْرَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمَ عَنِ الْمُسَافِرِ وَعَنِ الْمُرْضِعِ وَالْحُبْلٰى رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَه (*۴۶)

”آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے مسافر سے آدھی نماز معاف فرمادی اور مسافر، دودھ پلانے والی اور حاملہ عورت سے روزہ معاف کردیا۔“

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ دودھ پلانے والی اور حاملہ عورت کو اگر روزہ رکھنے میں اپنی جان کا خطرہ ہو تو ان کے لیے افطار کرنا جائز ہے، اس صورت میں ان پر صرف قضاء ہے فدیہ واجب نہ ہوگا۔

اور اگر ان کو اپنے بچے کے لیے تکلیف، نقصان اور ضرر کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں بھی دونوں کے لیے افطار بالاتفاق جائز ہے، البتہ ان پر فدیہ کے واجب ہونے میں اختلاف ہے۔ اس بارے میں علماء کے چار اقوال ہیں :

پہلا قول ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور سعید بن جبیرؒ کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ افطار کے بعد ان پر صرف فدیہ واجب ہے، روزہ کی قضاء واجب نہیں ہے۔

دوسرا قول امام ابو حنیفہؒ، عطاءؒ، حسنؒ، ضحاکؒ، نخعیؒ، زہریؒ، ربیعہؒ، اوزاعیؒ اور ثوریؒ کا ہے، ان کے نزدیک صرف قضاء واجب ہے فدیہ واجب نہیں ہے۔

تیسرا قول امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ہے ان کے نزدیک قضاء اور فدیہ دونوں واجب ہونگے، حضرت مجاہدؒ سے بھی یہی مروی ہے۔

چوتھا قول امام مالک کا ہے ان کے نزدیک حاملہ پر صرف قضاء ہے فدیہ نہیں ہے، البتہ مرضعہ پر قضاء اور فدیہ دونوں واجب ہونگے (۴۷)۔

(*۴۶) الحدیث اخرجہ النسائی (ج۱ ص ۳۱۵ ـ ۳۱۶) فی کتاب الصیام، باب ذکر وضع الصیام عن المسافر ـ وابوداود (ج۱ ص ۳۲۷) فی کتاب الصیام، باب من اختار الفطر ـ والترمذی (ج۱ ص ۱۵۲) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی الرخصة فی الافطار للحبلی والمرضع ـ وابن ماجة (ص ۱۲۰) فی ابواب ماجاء فی الصوم، باب ماجاء فی الافطار للحامل والمرضع ـ

(۴۷) دیکھیے المجموع شرح المہذب: ص ۲۶۸ ـ ۲۶۹ ج ۶ ـ

باب القضاء

الفصل الاول

﴿ وعن ﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَوْمٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۴۷)

"فوت ہونے والے کے ذمے روزے ہوں تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے ۔"

نیابت صوم اور اختلاف فقہاء

اس حدیث میں نیابتِ صوم کا مسئلہ ذکر کیا گیا ہے، صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں (۴۸) عبادات تین قسم کی ہیں:

ایک قسم ہے عباداتِ بدنیہ محضہ کی، جیسے نماز اور روزہ ان میں کسی دوسرے کی طرف سے نیابت درست نہیں ہے۔

دوسری قسم ہے عباداتِ مالیہ محضہ کی، جیسے زکوۃ، قربانی وغیرہ ان میں نیابت درست ہے۔ "عندالعجز والقدرة جميعا"۔

تیسری قسم ہے عباداتِ مرکبہ کی، جیسے حج وغیرہ ان میں نیابت درست نہیں ہے۔ "الاعندالعجز"۔

اگر کسی شخص کا انتقال ہوجائے اور اس کے ذمہ کچھ روزے واجب ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ رمضان کا مہینہ گذر جانے کے بعد اس کو اتنا وقت ملا ہو کہ وہ اس میں روزوں کی قضاء کرسکتا تھا۔

(*۴۷) الحديث اخرجه البخاری (ج۱ ص ۲۶۱ ـ ۲۶۲) فی کتاب الصوم، باب من مات وعلیہ صوم ـ ومسلم (ج۱ ص ۳۶۲) فی کتاب الصیام، باب قضاء الصوم عن المیت ـ وابوداود (ج۱ ص ۳۲۶) فی کتاب الصیام، باب من مات وعلیہ صیام ـ

(۴۸) دیکھیے ہدایہ مع شرح فتح القدیر: ج۳ ص ۶۵، ۶۶ ـ

دوسری صورت یہ ہے کہ ان فوت شدہ روزوں کی قضا ممکن نہ رہی ہو، باین طور کہ اس کا رمضان ہی کے مہینہ میں انتقال ہوا ہو یا رمضان کے بعد بھی وہ معذور ہی رہا ہو اور قضاء کے لیے اس کو وقت نہ ملا اور اسی حالت میں وہ فوت ہوگیا۔ اس دوسری صورت میں جمہور کے نزدیک ان روزوں کے بدلے میں نہ فدیہ دینا لازم ہے اور نہ مرنے والے پر فوت شدہ روزوں کا کوئی گناہ ہوگا۔ البتہ طاؤس اور قتادہؒ کہتے ہیں کہ ان روزوں کا فدیہ لازم ہوگا، ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلائے (۴۹)۔

یہ حضرات اس کو قیاس کرتے ہیں شیخ فانی پر کہ جیسے شیخ فانی عاجز ہے روزہ رکھنے پر قدرت نہیں رکھتا، لیکن اس پر فدیہ واجب ہے، تو چونکہ یہ میت بھی عاجز ہے اور روزے پر قادر نہیں، اس لیے اس کی طرف سے فدیہ دیا جائے گا۔

جمہور کا استدلال مسلم کی اس روایت سے ہے: "عن ابی هریرةؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال:" واذا امرتكم بشیء فاتوا منه ما استطعتم" (۵۰)۔

ان حضرات کا شیخ فانی پر قیاس کرنا درست نہیں، اس لیے کہ شیخ فانی کا ذمہ باقی ہے اور اہلیت بھی ختم نہیں ہوتی، جبکہ میت کا ذمہ اور اہلیت دونوں ختم ہوجاتے ہیں۔

دوسری صورت جس میں فوت شدہ روزوں کی قضاء ممکن رہی ہو اس میں ائمہ کے تین مذاہب ہیں (۵۱)

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام ثوریؒ کے نزدیک ولی کے لیے میت کی طرف سے نیابۃً روزہ رکھنا جائز نہیں، البتہ میت کی وصیت پر فدیہ ادا کرے، امام شافعیؒ کا قولِ جدید بھی یہی ہے۔

امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ ولی کا میت کی طرف سے روزہ رکھنا جائز ہے، اور امام نوویؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے (۵۲)۔ طاؤسؒ، حسن بصریؒ، زہریؒ، قتادہؒ، ابو ثورؒ اور داود ظاہریؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ نے صوم رمضان اور صوم نذر میں فرق کیا ہے کہ صوم نذر میں ولی کے لیے میت کی طرف سے روزہ رکھنا جائز ہے صوم رمضان میں جائز نہیں ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے ہے: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من مات و علیہ صوم صام عنہ ولیہ"۔

اسی طرح ان کا ایک استدلال صحیح مسلم میں حضرت بُریدہؓ کی روایت سے ہے: "قال بینا انا جالس

(۴۹) دیکھیے المجموع شرح المہذب: ج ٦ ص ۳۷۲۔

(۵۰) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۳۲) کتاب الحج، باب فرض الحج مرۃ فی العمر۔

(۵۱) مذاہب کے لیے دیکھیے المجموع شرح المہذب: ج ٦، ص ۳۷۲ - ۳۷۳۔

(۵۲) دیکھیے المجموع شرح المہذب (ج ٦ ص ۳۷۰)

عند رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذاتتہ امرأۃ فقالت انی تصدقت علی امی بجاریۃ وانہا ماتت قال: فقال وجب اجرک وردھا علیک المیراث قالت یارسول اللّٰہ انہ کان علیہا صوم شہر أفأصوم عنہا قال صومی عنہا قالت انہا لم تحج قط أفأحج عنہا قال حجی عنہا" (۵۳) ۔

اسی طرح امام احمدؒ کا ایک استدلال ابوداود میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: "عن ابن عباسؓ ان امرأۃ رکبت البحر فنذرت ان نجاھا اللّٰہ ان تصوم شہرا فنجاھا اللّٰہ تعالی فلم تصم حتی ماتت فجاءت ابنتہا أو اختہا الی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فأمرھا ان تصوم عنہا" (۵۴) ۔ حنابلہ نے ان روایات کو صوم نذر پر حمل کیا ہے۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے ہے: "عن ابن عباسؓ قال: لایصلی احد عن احد ولا یصوم احد عن احد، ولکن یطعم عنہ مکان کل یوم مدامن حنطۃ" (۵۵) ۔

اسی طرح مصنف عبدالرزاق میں عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: عن ابن عمرؓ قال: لا یصلین احد عن احد ولا یصوم احد عن احد، ولکن ان کنت فاعلا تصدقت عنہ او اھدیت" (۵۶) ۔

عبداللہ بن عمرؓ کی روایت موطا میں یوں ذکر کی گئی ہے: "ان عبداللّٰہ بن عمرؓ کان یسأل ھل یصوم احد عن احد او یصلی احد عن احد؟ فیقول لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد" (۵۷) ۔

اسی طرح ترمذی میں ابن عمرؓ کی روایت ہے: "عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم: قال: من مات وعلیہ صیام شہر فلیطعم عنہ مکان کل یوم مسکینا" (۵۸) ۔

اسی طرح امام طحاویؒ نے ایک روایت ذکر کی ہے: "عن عَمرۃ بنت عبدالرحمن قلت لعائشۃؓ: ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان ایصلح ان اقضی عنہا؟ فقالت، لا، ولکن تصدقی عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک" (۵۹) ۔

---

(۵۳) صحیح مسلم: ج۱ ص ۳۶۲۔

(۵۴) ابوداود: ج۲ ص ۱۱۴، باب قضاء النذر عن المیت۔

(۵۵) رواہ النسائی فی "سننہ الکبری" فی الصوم، انظر نصب الرایۃ، ج۲ ص ۴۶۳، وذکرہ البیہقی فی سننہ تعلیقا، وقال صاحب الجوھر النقی وھذا سند صحیح علی شرط الشیخین خلا محمد بن عبدالاعلی فانہ علی شرط مسلم۔

(۵۶) دیکھیے مصنف عبدالرزاق: ج۹ ص ۲۱۔ الصدقۃ عن المیت۔

(۵۷) دیکھیے الموطا للامام مالک: ج۱ ص ۳۰۳، باب النذر فی الصیام والصیام عن المیت، وقال مالک: ولم اسمع عن احد من الصحابۃ، ولا من التابعین بالمدینۃ ان احدا یصوم عن احد ولا یصلی عن احد، وانما یفعلہ کل احد لنفسہ، ولا یعملہ احد عن احد، دیکھیے نصب الرایۃ: ج۲ ص ۴۶۳

(۵۸) دیکھیے ترمذی: ج۱ ص ۱۵۲۔

(۵۹) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۱۱ ص ۶۰۔ قال العینیؒ وھذا سند صحیح۔

حضرت عائشہؓ کی ایک روایت بیہقی میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے : عن عائشةؓ انها قالت: لا تصوموا عن موتاكم واطعموا عنهم" (٦٠)۔

ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ کسی کی طرف سے نماز اور روزہ ادا نہیں کیا جاسکتا۔

نیز صوم بھی صلوۃ کی طرح عبادت بدنیہ محضہ ہے تو جیسا کہ صلوۃ میں نیابت جائز نہیں ایسا ہی صوم میں بھی نیابت جائز نہ ہوگی (٦١)۔

جہاں تک تعلق ہے حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جو "صام عنه ولیه" ہے اس کا معنی یہ ہے کہ ولی اس کی طرف سے روزے رکھوائے، یعنی مسکین کو کھانا کھلائے اس لیے "صام عنه ولیه: اطعم عنه ولیه" کے معنی میں ہوگا (٦٢)۔ اس کا قرینہ وہ روایات ہیں جن میں اطعام ولی کا ذکر ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی روایت کے خلاف فتوی دیا ہے: "لاتصوموا عن موتاكم" اور راوی کا اپنی روایت کے خلاف فتوی دینا یہ دلیل ہے کہ اس کی روایت یا تو منسوخ ہے (٦٣) اور یا مؤول ہے، اس لیے کہ صحابہ کرام کے متعلق یہ بدگمانی نہیں کی جاسکتی کہ روایت کے ہوتے ہوئے انھوں نے اجتہاد کیا ہو، اس لیے کہا جائے گا کہ اپنی روایت کے خلاف فتوی اس لیے دیا کہ ان کے پاس ضرور کوئی ناسخ پہنچا ہوگا، اس لیے حضرت عائشہؓ کی حدیث باب "صام عنه ولیه" کو منسوخ کہا جائے یا اس کو ماول قرار دیا جائے ورنہ اس کے خلاف فتوی کیسے دیا۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ لفظ صوم کو اپنے ظاہر سے پھیرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ "صام عنه ولیه" اسی طرح "صومی عنها" سے مراد یہ ہے کہ ولی میت کی طرف سے حقیقۃً روزہ رکھے، لیکن بطور نیابت نہیں بلکہ ایصال ثواب کے لیے بطور تبرع اور احسان روزہ رکھے (٦٤)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

---

(٦٠) السنن الکبری للبیہقی: ج۴ ص ۲۵۷۔

(٦١) دیکھیے عمدۃ القاری: ج ۱۱ ص ٦٠۔

(٦٢) دیکھیے مرقات: ج۴\ص ۲۸۲۔

(٦٣) دیکھیے شرح الزرقانی: ج۲ ص ۱۸٦۔

(٦۴) دیکھیے معارف السنن: ج۵ ص ۲۸۷۔

باب صیام التطوع

الفصل الاول

﴿ وعن ﴾ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ سَأَلَهُ أَوْسَأَلَ رَجُلًا وَعِمْرَانُ يَسْمَعُ فَقَالَ يَا أَبَا فُلَانٍ أَمَا صُمْتَ مِنْ سَرَرِ شَعْبَانَ قَالَ لَا قَالَ فَإِذَا أَفْطَرْتَ فَصُمْ يَوْمَيْنِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*)۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمران بن حصینؓ سے پوچھا، یا کسی دوسرے شخص سے پوچھا اور حضرت عمران سن رہے تھے کہ اے ابوفلان ! کیا تم نے شعبان کے آخری دنوں کے روزے نہیں رکھے انھوں نے کہا نہیں ، آپؐ نے فرمایا: جب تم رمضان کے روزوں سے فارغ ہوجاؤ تو دو دن روزے رکھ لینا۔ "

سَرر شعبان (۱)

آخر شعبان میں روزہ رکھنے کی ممانعت کی گئی ہے ، لیکن چونکہ یہ شخص جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شعبان کے آخری دنوں کے روزے کے بارے میں پوچھا تھا خواہ وہ حضرت عمران بن حصینؓ ہوں یا کوئی دوسرا، انھوں نے بطور نذر اپنے اوپر شعبان کے آخر میں دو روزے واجب کرلئے تھے اور نذر کے باوجود آخر شعبان میں وہ روزے نہیں رکھے ، تو آپؐ نے ان سے فرمایا کہ جب رمضان کا مہینہ گذر جائے تو شعبان کے آخری دو دنوں کے بدلے دو روزے رکھ لینا۔

(*) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱ ص ۲٦٦) فی کتاب الصوم، باب الصوم من آخر الشهر۔ ومسلم (ج۱ ص ۳٦۸) فی کتاب الصیام، باب صوم سرر شعبان۔ وابوداود (ج۱ ص ۳۱۸) فی کتاب الصیام، باب فی التقدم۔

(۱) قال العینی فی "العمدة" ج:۱، ص۱۰۲۔ "السرر" بالسین المهملة وفتحها وفتح الراء، وقال النووی: ضبطوه بفتح السین وكسرها، وحكى ضمها، ويقال ايضا سرار بكسر السين وفتحها وكله من الاستسرار، وقال الجمهور المراد به آخر الشهر لاستسرار القمر فيه۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان کی یہ عادت تھی کہ وہ ہر مہینہ کے آخری دو دن نفل روزے رکھا کرتے تھے، ایک مرتبہ انھوں نے شعبان کے آخری دو دنوں میں روزے نہیں رکھے تو آپ ؐ نے ان سے بطور استحباب فرمایا کہ جب رمضان گذر جائے تو ان دو دنوں کے بدلے دو روزے رکھ لینا (۲) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن أُمّ الفَضْلِ بِنْتِ الْحَارِثِ أَنَّ نَاسًا تَمَارَوْا عِنْدَهَا يَوْمَ عَرَفَةَ فِي صِيَامِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هُوَ صَائِمٌ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَيْسَ بِصَائِمٍ فَأَرْسَلْتُ إِلَيْهِ بِقَدَحِ لَبَنٍ وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى بَعِيرِهِ بِعَرَفَةَ فَشَرِبَهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۲)

"حضرت ام فضل بنت حارث ؓ کہتی ہیں کہ عرفہ کے دن میرے سامنے کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روزہ کے بارہ میں بحث کرنے لگے، بعض تو کہہ رہے تھے کہ آپ ؐ روزے سے ہیں اور بعض لوگوں کا کہنا یہ تھا کہ آپ ؐ روزہ سے نہیں ہیں، (یہ دیکھ کر) میں نے دودھ کا ایک پیالہ آپ ؐ کے پاس بھیجا، آپ ؐ اس وقت میدان عرفات میں اپنے اونٹ پر وقوف عرفہ کررہے تھے، چنانچہ آپ ؐ نے وہ دودھ (کا پیالہ لیکر) پی لیا۔"

حاجی کے لیے یوم عرفہ کے روزے کا حکم

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ عرفہ کے دن غیر حاجی کے لیے روزہ رکھنا مستحب ہے، البتہ حاجی کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ امام اسحاق حاجی کے لیے بھی عرفہ کے دن روزہ رکھنا مستحب کہتے ہیں۔

امام احمد ؒ فرماتے ہیں کہ اگر روزہ رکھنے سے ضعف واقع ہوجائے تو روزہ نہ رکھا جائے۔

امام ابو حنیفہ ؒ، امام مالک ؒ اور امام شافعی ؒ کے نزدیک حاجی کے لیے عرفہ کے دن افطار افضل ہے، روزا

(۲) وقال الخطابی یتاول امرہ ایاہ بصوم السرر علی ان الرجل کان اوجبہ علی نفسہ نذراً فامرہ بالوفاء، او انہ کان اعتادہ فامرہ بالمحافظة علیہ، وانما تاولناہ للنہی عن تقدم رمضان بصوم یوم او یومین" دیکھیے عمدة القاری: ج ۱۱ ص ۱۰۲۔

(*۲) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۶۷) فی کتاب الصوم، باب صوم یوم عرفة۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۵۷) فی کتاب الصیام، باب استحباب الفطر للحاج بعرفات یوم عرفة۔ وابوداود (ج ۱ ص ۳۳۱) فی کتاب الصیام، باب صوم یوم عرفة بعرفة۔ ومالک (ص ۳۹۴) فی الحج، باب صیام یوم عرفة۔

رکھنا مکروہ تنزیہی ہے۔

جمہور کا استدلال ایک تو ابن ام الفضل کی حدیث باب سے ہے، نیز ابوداود میں ایک روایت ہے:

عن عکرمۃ قال: کنا عند ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ فی بیتہ فحدثنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن صوم یوم عرفۃ بعرفۃ (۳)۔

نیز روزہ رکھنے سے دعا کی زیادتی جو مقصود ہے اور مہمات مناسک کی ادائیگی میں ضعف واقع ہوگا، اس لیے افطار کو افضل کہا جائے گا (۴)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَائِمًا فِي الْعَشْرِ قَطُّ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۴*)۔

"ام المومنین حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عشرہ میں روزہ رکھتے ہوئے کبھی نہیں دیکھا۔"

ذی الحجہ کے عشرہ اولی میں روزہ رکھنے کا حکم

حدیث میں "العشر" سے مراد ذی الحجہ کے پہلے نو دن ہیں، تغلیباً ان کو "العشر" سے تعبیر کیا گیا ہے، اس لیے کہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو روزہ رکھنا جائز نہیں ہے، ان نو دنوں میں روزہ رکھنے کی فضیلت بہت کی احادیث سے ثابت ہے (۵)، اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ان دنوں کا روزہ رکھنا

---

(۳) ابوداود: ج۱ ص ۳۳۱۔

(۴) دیکھیے مرقات: ج۴ ص ۲۸۸، التعلیق الصبیح: ج۲ ص ۳۹۷۔

(۴*) الحدیث اخرجہ مسلم (ج۱ ص ۳۷۲) فی کتاب الاعتکاف، باب صوم عشر ذی الحجۃ۔ وابوداود (ج۱ ص ۳۳۱) فی کتاب الصیام، باب فی فطرہ۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۵۸) فی ابواب الصوم، باب ما جاء فی صیام العشر۔ وابن ماجہ (ص ۱۲۴) باب صیام العشر۔

(۵) چنانچہ ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت ہے: عن ابی ہریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ما من ایام احب الی اللہ ان یتعبد لہ فیہا من عشر ذی الحجۃ یعدل صیام کل یوم منہا صیام سنۃ وقیام کل لیلۃ منہا بقیام لیلۃ القدر، ج۱ ص ۱۵۸۔ ابواب الصوم، باب ما جاء فی العمل فی ایام العشر۔

ثابت ہے (۶) ۔ لیکن حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اس عشرہ میں کبھی روزہ نہیں رکھا ہے ، اس لیے علماء نے حضرت عائشہؓ کی روایت میں تاویل کی ہے کہ یہاں حضرت عائشہؓ نے اپنے علم اور رویت کی نفی فرمائی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو روزہ رکھتے ہوئے نہیں دیکھا اور یہ ہوسکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی نوبت میں یہ عشرہ واقع نہ ہوا ہو (۷) اور اگر واقع ہوا ہو تو آپؐ نے اس عشرہ میں روزے نہ رکھے ہوں ، لہذا حضرت عائشہؓ کا نہ دیکھنا اس بات کی دلیل نہیں کہ آپؐ نے اس عشرہ میں روزے نہیں رکھے ہیں ، اور یا یہ کہا جائے گا کہ جب نفی اور اثبات میں تعارض آیا تو ترجیح اثبات کو دی جائیگی (۸) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَصُومُ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِلَّا أَنْ يَصُومَ قَبْلَهُ أَوْ يَصُومَ بَعْدَهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۸)۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جمعہ کے روز روزہ نہ رکھے ہاں اس طرح رکھ سکتا ہے کہ اس سے ایک دن پہلے یا ایک دن بعد بھی روزہ رکھے ۔ "

جمعہ کے دن روزہ رکھنے کا حکم

اسی حدیث سے استدلال کرکے امام شافعیؒ ، امام احمدؒ ، امام ابویوسفؒ اور اسحقؒ یہ فرماتے ہیں کہ جمعہ کے دن روزہ رکھنا مکروہ ہے ۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ ، امام مالکؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ کے دن روزہ رکھنا بلاکراہت جائز ہے (۹) ۔

(۶) چنانچہ نسائی میں حضرت حفصہؓ سے روایت ہے : عن حفصة قالت اربع لم يدعهن النبي صلى الله عليه وسلم صيام عاشوراء والعشر وثلثة ايام من كل شهر وركعتين قبل الغداة: ج ۱ ص ۳۲۸ ۔

(۷) دیکھیے معارف السنن: ج ۵/ص ۴۴۰ ۔

(۸) دیکھیے شرح الطیبی: ج ۴ ص ۱۷۹ ۔

(*۸) الحديث اخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۶۶) في كتاب الصوم، باب صوم يوم الجمعة ۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) في كتاب الصيام، باب كراهة افراد يوم الجمعة بصوم لا يوافق عادته ۔ وابوداود (ج ۱ ص ۳۲۹) في كتاب الصيام، باب النهي ان يخص يوم الجمعة بصوم ۔ والترمذي (ج ۱ ص ۱۵۷) في ابواب الصوم، باب ما جاء في كراهية صوم يوم الجمعة وحده ۔ وابن ماجه (ص ۱۲۳) في ابواب ما جاء في الصوم، باب في صيام يوم الجمعة ۔

(۹) دیکھیے المجموع شرح المہذب ۔ ج ۶ ص ۴۳۸ ۔

ان کا استدلال ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ہے، جو اسی باب کی فصل ثانی کی روایت ہے: عن عبداللہ قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم من غرۃ کل شھر ثلثۃ ایام وقل ماکان یفطر یوم الجمعۃ۔

جہاں تک تعلق ہے حدیثِ باب کا جس میں صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے تو اس میں کیا حکمت ہے؟ اس میں علماء کے مختلف اقوال ہیں: علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ چونکہ جمعہ کا دن استحبابِ دعا، کثرتِ ذکر اور غسل وغیرہ کا دن ہے اس لیے روزہ رکھنے سے منع کیا گیا تاکہ مذکورہ عبادات کی ادائیگی میں اعانت ہو، سہولت اور بشاشت کے ساتھ ان کو ادا کیا جاسکے، جیسا کہ یومِ عرفہ میں حاجیوں کے لیے افطار کا حکم ہے (۱۰)۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ جمعہ کا دن چونکہ یوم العید ہے اس لیے روزہ رکھنے سے منع کیا گیا (۱۱)۔

بعض کہتے ہیں کہ اس لیے منع کیا گیا تاکہ لوگ مبالغہ فی تعظیم الجمعہ میں مبتلا ہوکر فتنہ میں نہ پڑجائیں، جیساکہ یہود نے ہفتہ کے دن اور نصاریٰ نے اتوار کے دن کی تعظیم کے فتنہ میں پڑکر صرف اسی دن کو عبادت کے لیے مخصوص کرلیا اور صرف اسی دن کی بے انتہا تعظیم کرنے لگے۔

بعض کا کہنا ہے کہ وجوب کے اعتقاد کے خوف کی بنا پر منع کیا گیا۔

بعض کہتے ہیں کہ اس لیے منع کیا گیا کہ ایسا نہ ہو کہ جمعہ کے دن کا روزہ ان پر فرض کردیا جائے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ نصاریٰ پر جمعہ کے دن کا روزہ فرض تھا، اس لیے یہ حکم دیا گیا تاکہ ان کی مخالفت ہوجائے کیونکہ ہم ان کی مخالفت کے مامور ہیں (۱۲)۔

---

(۱۰) دیکھیے المجموع شرح المہذب: حوالہ بالا۔

(۱۱) چنانچہ مستدرک میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: عن ابی ھریرۃ یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول یوم الجمعۃ عید فلاتجعلوا یوم عیدکم یوم صیامکم الا ان تصوموا قبلہ او بعدہ قال الحاکم: ھذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاہ الا ان ابابشر ھذا لم اقف علی اسمہ، قال الذھبی ھو مجہول وشاھدہ فی الصحیحین، دیکھیے المستدرک مع التلخیص ج۱ ص ۴۳۷۔

(۱۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۱۱ ص۱۰۵۔

۱

باب

الفصل الثانی

عَنْ أُمِّ هَانِئٍ قَالَتْ لَمَّا كَانَ يَوْمُ الْفَتْحِ فَتْحِ مَكَّةَ جَاءَتْ فَاطِمَةُ فَجَلَسَتْ عَلَى يَسَارِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأُمُّ هَانِئٍ عَنْ يَمِينِهِ فَجَاءَتِ الْوَلِيدَةُ بِإِنَاءٍ فِيهِ شَرَابٌ فَنَاوَلَتْهُ فَشَرِبَ مِنْهُ ثُمَّ نَاوَلَهُ أُمَّ هَانِئٍ فَشَرِبَتْ مِنْهُ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَقَدْ أَفْطَرْتُ وَكُنْتُ صَائِمَةً فَقَالَ لَهَا أَكُنْتِ تَقْضِينَ شَيْئًا قَالَتْ لَا قَالَ فَلَا يَضُرُّكِ إِنْ كَانَ تَطَوُّعًا رواه أبو داود والترمذي والدارمي، وفي رواية لأحمد والترمذي نحوه وفيه فقالت يا رسول الله أما إني كنت صائمة فقال الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر (۱۳)

"حضرت ام ہانیؓ فرماتی ہیں کہ جب مکہ فتح ہوا تو اس دن حضرت فاطمہؓ آئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بائیں طرف بیٹھ گئیں اور ام ہانیؓ آپؐ کے دائیں طرف بیٹھی ہوئی تھیں، اتنے میں ایک لونڈی ایک برتن لے کر آئی، جس میں پینے کی کوئی چیز تھی، لونڈی نے وہ برتن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا، آپؐ نے اس میں سے کچھ پی کر وہ برتن ام ہانیؓ کو عنایت فرمایا، ام ہانیؓ نے بھی اس میں سے پیا اور کہنے لگیں کہ یارسول اللہ! میں نے افطار کرلیا، حالانکہ میں روزے سے تھی، آپؐ نے ان سے فرمایا کہ کیا تم نے (رمضان وغیرہ کا) کوئی قضا روزہ رکھا تھا؟ انھوں نے کہا نہیں، (بلکہ نفل روزہ تھا) آپؐ نے فرمایا: اگر یہ نفل روزہ تھا تو کوئی حرج نہیں، مسند احمد اور ترمذی کی ایک اور روایت میں اسی کے مانند نقل کیا گیا ہے اور اس میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ ام ہانیؓ نے کہا یارسول اللہ! آپؐ کو معلوم ہو کہ میں روزہ سے تھی، آپؐ نے فرمایا: نفل روزہ

(۱۳) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج۱ ص ۳۳۳) فی کتاب الصیام، باب فی الرخصة فیہ۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۵۴۔۱۵۵) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی افطار الصائم المتطوع۔ والدارمی (ج۲ ص ۲۷) فی کتاب الصوم، باب فیمن یصبح صائما تطوعا ثم یفطر۔ واحمد (ج۶ ص ۳۴۲۔۳۴۳)

رکھنے والا اپنے نفس کا مالک ہے چاہے روزہ رکھے چاہے افطار کرے۔"

نفل روزہ توڑنے کا حکم اور اختلاف فقہاء

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحاقؒ اور سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ نفل روزہ رکھ کر بلاعذر توڑنا جائز ہے، البتہ یہ عمل پسندیدہ نہیں ہے، اگر کسی نے نفل روزہ رکھ کر توڑ دیا تو اس پر قضاء واجب نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے نفل روزہ رکھا تو اس پر اتمام واجب ہے، پس اگر اس نے بلاعذر روزہ توڑ دیا تو اس پر قضاء بھی واجب ہے اور گناہگار بھی ہوگا اور اگر کسی عذر کی وجہ سے توڑا ہے تو صرف قضاء واجب ہے گناہ نہیں ہوگا۔

اور امام مالکؒ اور ابوثورؒ فرماتے ہیں کہ اگر بلاعذر روزہ توڑا ہے تو اس پر قضاء واجب ہے اور اگر کسی عذر کی توجہ سے توڑ دیا ہے تو اس صورت میں قضاء واجب نہیں ہے (۱۴)۔

حضرات شافعیہ اور حنابلہ کا ایک استدلال توامّ ھانیؓ کی اسی روایت سے ہے، جس میں آپ ﷺ نے ان سے یہ فرمایا "فلایضرک ان کان تطوعا"۔

اسی طرح اس حدیث کی بعض روایات میں یہ الفاظ مروی ہیں: "الصائم المتطوع امیر نفسہ ان شاء صام وان شاء افطر" (۱۵)۔

حنفیہ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے: "وَلَاتُبْطِلُوْااَعْمَالَكُمْ" (۱٦) اس آیت میں ابطالِ عمل سے منع کیا گیا ہے، لہذا اگر کسی نے نفلی روزہ رکھ کر توڑ دیا تو بصورت قضاء اس کی تلافی ہونی چاہیے۔

حنفیہ کا ایک استدلال اس آیت سے بھی ہے: "وَرَهْبَانِيَّةَنِ ابْتَدَعُوْهَا مَاكَتَبْنٰهَا عَلَيْهِمْ اِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ فَمَارَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا" (۱۷)۔

اس آیت میں عبادتِ نافلہ کا التزام کرنے کے بعد عدم رعایت پر مذمت وارد ہے، (۱۸) لہذا اگر

---

(۱۴) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے المجموع شرح المہذب: ج ٦ ص ۳۹۴۔

(۱۵) دیکھیے سنن ترمذی: ج ۱ ص ۱۵۵۔

(۱٦) سورۃ محمد: رقم الآیۃ: ۳۳۔

(۱۷) سورۃ الحدید: رقم الآیۃ: ۲۷۔

(۱۸) دیکھیے بذل المجہود: ج ۱۱ ص ۳۴۴۔

کسی نے نفل روزہ رکھ کر توڑ دیا تو اس پر قضاء واجب ہوگی، تاکہ اس کی حفاظت اور رعایت کی تلافی ہوسکے۔

حنفیہ کا استدلال حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ کی روایت سے بھی ہے، اس میں ہے کہ آپؐ سے ایک اعرابی نے اسلام کے متعلق سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا: "خمس صلوات فی الیوم واللیلة قال هل علی غیرهن قال لا، الا ان تطوع" (۱۹)۔ استثناء میں اصل چونکہ اتصال ہے، اس لیے یہاں اس کو بھی اتصال پر حمل کیا جائے گا، اور مطلب یہ ہوگا کہ آپؐ نے فرمایا: دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض ہیں اس نے کہا کہ اس کے علاوہ بھی کوئی چیز مجھ پر فرض ہے؟ آپؐ نے فرمایا نہیں، مگر یہ کہ تم نفل شروع کرو تو پھر یہ بھی تم پر لازم ہوجائے گی۔

اسی طرح حنفیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: عن عائشة قالت كنت انا و حفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتنی اليه حفصة وكانت ابنة ابيها فقالت يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه قال اقضيا يوما اخر مكانه (۲۰)۔ اس روایت میں نفل روزہ توڑنے پر وجوبِ قضاء کی تصریح ہے، کیونکہ امر میں اصل وجوب ہے (۲۱)۔

اسی طرح اُم سلمہؓ سے روایت ہے: عن ام سلمة انها صامت يوما تطوعا فافطرت فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تقضی یوما مكانه (۲۲)۔

قرآن کریم کی آیت "وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ" بھی احناف کی دلیل ہے، چونکہ نفل روزہ ہو یا نماز اس کا آغاز یہ نذر فعلی ہے اور جس طرح نذر قولی کا ایفاء واجب ہے "صيانة لحرمة اسم الله" اسی طرح نذر فعلی کا ایفاء بھی واجب ہونا چاہیے نذر قولی میں انسان "لله علی كذا وكذا" کہتا ہے، اسی طرح نفل نماز اور روزہ بھی اللہ ہی کے لیے شروع کیا جاتا ہے تو اللہ کے نام کی حرمت کی حفاظت کے لیے دونوں جگہ ایفاء واجب ہوگا۔

نیز قیاس سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ حج اور عمرہ بطور نفل شروع کرنے کے بعد اگر توڑ دے تو بالاتفاق قضاء واجب ہے، ایسا ہی نفل روزے کو اگر توڑا جائے تو اس میں بھی قضاء واجب ہونی چاہیے (۲۳)۔

---

(۱۹) دیکھیے بخاری: ج۱ ص۲۵۴، کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان۔

(۲۰) ترمذی: ج۱ ص۱۵۵۔

(۲۱) دیکھیے شرح زرقانی: ج۲ ص۱۹۰۔

(۲۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۱۱ ص۷۹۔

(۲۳) دیکھیے بذل المجہود: ج۱۱ ص۳۳۴۔

جہاں تک اُم ہانیؓ کی حدیث کا تعلق ہے (۲۴) سو وہ عذر پر محمول ہے اور صائم متطوع کے لیے عذر کی وجہ سے روزہ توڑنا ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ روزہ توڑنے کے بعد اس پر قضاء بھی ہے یا نہیں تو اس سے یہ حدیث ساکت ہے، بلکہ نفیٔ قضاء پر جتنی بھی روایات پیش کی گئی ہیں، ان میں عدم قضاء کا حکم نہیں ہے اور یہ بھی یقینی امر ہے کہ کہیں بھی افطار کا حکم یہ بتانے کے لیے نہیں دیا گیا کہ قضاء واجب نہیں، بخلاف ہماری پیش کردہ روایات کے کہ ان میں صراحۃً قضاء کا ذکر ہے۔

نیز اس بات کا قوی احتمال موجود ہے کہ آپ ؐنے ام ہانیؓ کو قضاء کا حکم دیا ہو لیکن راوی نے اسے ذکر نہیں کیا، اس لیے کہ عدم الذکر عدم الوجود فی نفسہ کو مستلزم نہیں اور جہاں تک تعلق ہے اس حدیث " الصائم المتطوع امیر نفسہ" کا تو اس کا جواب علامہ زرقانیؒ نے یہ دیا ہے (۲۵) کہ متطوع سے "مرید التطوع" مراد ہے، یعنی ابتداءً نفل روزے کا ارادہ کرنے والا اس کو اختیار ہے چاہے روزہ رکھے چاہے افطار کرے، یعنی ابتدا ہی سے روزہ نہ رکھے، اور اس معنی کے لحاظ سے تمام حدیثوں میں تطبیق بھی ہوجاتی ہے۔

باب لیلة القدر

الفصل الاول

عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تحروا ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر من رمضان رواه البخاري (*۲۵)۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: شب قدر کو رمضان کے آخری عشرہ کی طاق راتوں میں تلاش کرو۔"

(۲۴) قال الترمذی: حدیث ام هانی فی اسناده مقال: ج۱ ص۱۵۵۔ وقال العینی هذا الحدیث فیه اضطراب متنا وسندا فلیراجع تفصیله عمدة القاری: ج۱۱ ص۶۹۔ واجاب الزرقانی عن حدیث ام هانی انه قضیة لاعموم فیه: ج۲ ص ۱۹۰۔

(۲۵) دیکھیے شرح الزرقانی: ج۲ ص ۱۹۰

(*۲۵) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱ ص ۲۷۰) فی کتاب الصوم، باب تحری لیلة القدر فی الوتر من العشر الاواخر۔ ومسلم (ج۱ ص ۲۷۰) فی کتاب الصیام، باب فضل لیلة القدر والحث علی طلبها۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۶۴) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی لیلة القدر۔

لیلۃ القدر

اس رات کو "لیلۃ القدر" اس لیے کہا جاتا ہے کہ چونکہ قدر کے معنی ہیں تعظیم کے جیساکہ قرآن مجید کی آیت میں ہے "وَمَاقَدَرُو اللّٰہَ حَقَّ قَدْرِہٖ" اور ظاہر ہے کہ یہ رات بہت ہی عظمت والی رات ہے چونکہ اسی رات میں قرآن مجید کا نزول ہوا ہے ۔ نیز اسی رات میں ملائکہ زمین پر اترتے ہیں اور طلوع فجر تک اللہ تعالی کی طرف سے امن و سلامتی ، خیروبرکت ، رحمت و مغفرت کی بارش ہوتی ہے ۔

بعض حضرات نے قدر کے معنی تضییق کے بیان کیے ہیں جیساکہ اس آیت مبارکہ میں ہے "وَمَنْ قُدِرَعَلَیْہِ رِزْقُہٗ" اس معنی کے لحاظ اس کو لیلۃ القدر اس لیے کہا جاتا ہے کہ تضییق سے مراد یا تو اخفاء ہے یعنی اس رات کی تعیین کو لوگوں کے علم سے مخفی رکھا گیا ہے ، اور یا تضییق کے معنی تنگی کے ہیں چونکہ اس رات میں بہت ہی کثرت کے ساتھ ملائکہ زمین پر اترتے ہیں اس لیے زمین کثرت ملائکہ کی وجہ سے تنگ ہوجاتی ہے ۔

اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس کو لیلۃ القدر اس لیے کہاجاتا ہے کہ اس رات میں تمام بندوں کے رزق ، ان کی زندگی و موت اور وہ واقعات و امور جو پورے سال رونما ہونے والے ہوتے ہیں وہ سب اسی رات میں لکھ دیئے جاتے ہیں ، قرآن مجید کی اس آیت میں ارشاد فرمایا گیا ہے "فِیْھَا یُفْرَقُ کُلُّ اَمْرٍ حَکِیْمٍ" (۲۶) ۔

علامہ نوویؒ نے لیلۃ القدر کے متعلق لکھا ہے (۲۷) کہ لیلۃ القدر سال کی تمام راتوں میں سب سے افضل رات ہے ۔ اور یہ کہ لیلۃ القدر قیامت تک رہے گی اور یہ امت محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے ، گذشتہ امتوں کو اس رات کی فضیلت اور خصوصیت حاصل نہیں تھی ، جیساکہ سورہ قدر کی شان نزول سے معلوم ہوتا ہے ۔ چنانچہ ابن کثیر نے ابن ابی حاتم سے ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے چار اشخاص کا ذکر کیا کہ انھوں نے اسّی سال تک اللہ تعالی کی ایسی عبادت کی کہ آنکھ جھپکنے کے برابر بھی اللہ تعالی کی نافرمانی نہیں کی اور وہ چار اشخاص یہ تھے : حضرت ایوب علیہ السلام ، حضرت زکریا علیہ السلام ، حضرت حزقیل بن العجوز علیہ السلام اور حضرت یوشع بن نون علیہ السلام ، یہ سن کر صحابہ کرام بہت زیادہ تعجب کرنے لگے ۔ چنانچہ حضرت جبرئیل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تشریف لائے اور کہنے لگے کہ اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کی امت ان حضرات کی اسّی اسّی سال کی

(۲۶) دیکھیے فتح الباری : (ج ۴ ص ۲۵۵) ۔
(۲۷) دیکھیے المجموع شرح المہذب ص ۴۴۷ ۔ ۴۴۸ ج ۶ ۔

عبادت اور اس طویل عرصہ میں ایک لمحہ کے لیے بھی اللہ کی نافرمانی نہ کرنے پر تعجب کرتی ہے تو اللہ تعالی نے اس سے بہتر کو آپ پر نازل فرمایا، چنانچہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے "اِنَّآ اَنۡزَلۡنٰهُ فِیۡ لَیۡلَةِ الۡقَدۡرِ" سورت پڑھی، جس کے ذریعہ یہ عظیم بشارت دی کہ لیلۃ القدر جو آپؐ کو اور آپؐ کی امت کو عطا فرمائی گئی ہے اس چیز سے بہتر ہے، جس کے لیے آپؐ اور آپؐ کی امت متعجب اور متمنی ہیں، چنانچہ اس عظیم سعادت اور خوشخبری پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام بہت زیادہ خوش ہوئے (۲۸)۔

لیلۃ القدر کی تعیین

لیلۃ القدر کی تعیین میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے، یہاں تک کہ حافظ ابن حجرؒ نے پچاس کے قریب اقوال ذکر کیے ہیں (۲۹) کہ لیلۃ القدر رمضان کے ساتھ مخصوص ہے یا غیر رمضان میں بھی پائی جاتی ہے، پھر اگر رمضان کے ساتھ مخصوص ہے تو کیا کل رمضان میں پائی جاتی ہے یا عشرہ اخیرہ میں ہے اور اگر عشرہ اخیرہ میں ہے تو پھر منتقل ہوتی رہتی ہے یا کسی مخصوص شب میں ہے۔ روایات میں ستائیسویں رات اور اکیسویں رات کا خصوصیت کے ساتھ ذکر آیا ہے۔ بہرحال جمہور کا قول یہ ہے کہ وہ رمضان کے عشرہ اخیرہ کی ستائیسویں رات ہے (۳۰)۔ امام ابوحنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے (۳۱)۔

لیلۃ القدر کے اخفاء میں علماء نے چند حکمتیں بیان فرمائی ہیں: اول یہ کہ اس کی تلاش میں کوشش کی جائے اگر کسی ایک رات کو معین کردیا جاتا تو لوگ اسی پر اکتفا کرتے اور باقی راتوں کا اہتمام بالکل ترک کردیتے اور بصورت اخفا اس احتمال پر کہ آج ہی شاید شب قدر ہے، متعدد راتوں میں عبادت کی توفیق نصیب ہوجاتی ہے۔

دوسری یہ کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں کہ معاصی کے بغیر ان سے رہا ہی نہیں جاتا چنانچہ تعیین کی صورت اگر معلوم ہونے کے باوجود کوئی شخص گناہ کی جرات کرتا تو سخت اندیشہ ناک ہوتا۔

تیسری یہ کہ تعیین کی صورت میں اگر کسی شخص سے وہ رات اتفاقاً چھوٹ جاتی تو آئندہ راتوں میں افسوس اور غم کی وجہ سے پھر کسی رات کا بھی جاگنا نصیب نہ ہوتا۔

---

(۲۸) دیکھیے تفسیر ابن کثیر: ج۴ص ۵۳۰۔

(۲۹) ان اقوال اور لیلۃ القدر سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری: ص۲۵۵۔۲۶۹، ج۴۔

(۳۰) قال الحافظ بعد ذکر الاقوال: وارجحها کلها انها فی وتر من العشر الاخیر وانها تنتقل کما یفهم من احادیث هذا الباب، وارجاها اوتار العشر وارجی اوتار العشر عند الشافعیة لیلة احدی وعشرین او ثلاث وعشرین علی ما فی حدیث ابی سعید وعبدالله بن انس، وارجاها عند المجهور لیلة سبع وعشرین، فتح الباری: ج۴ص ۲۶۶۔

(۳۱) وهو الجادة من مذهب احمد وروایة عن ابی حنیفة وبه جزم ابی بن کعب وحلف علیه، فتح الباری: ج۴ص ۲۶۴۔

باب الاعتکاف

الفصل الاول

﴿عن﴾ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأَوَاخِرَ مِنْ رَمَضَانَ حَتّٰى تَوَفَّاهُ اللّٰهُ ثُمَّ اعْتَكَفَ أَزْوَاجُهُ مِنْ بَعْدِهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۳۱)

"حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف فرماتے تھے یہاں تک کہ اللہ تعالی نے آپؐ کو اس دنیا سے اٹھایا، پھر آپؐ کے بعد آپؐ کی ازواج مطہرات نے اعتکاف کیا۔"

اعتکاف کے لغوی و اصطلاحی معنی

اعتکاف کے لغوی معنی ہیں ایک جگہ ٹھہرنا اور کسی مکان میں بند رہنا۔ اور اصطلاح شرع میں اعتکاف کہا جاتا ہے: المکث فی المسجد من شخص مخصوص بصفة مخصوصة (۳۲)۔

اعتکاف کی قسمیں

اعتکاف کی تین قسمیں ہیں: (۳۳)

۱۔ اعتکاف واجب: یہ وہ اعتکاف ہے جو نذر کی وجہ سے واجب ہوگیا ہو، خواہ تعلیقاً ہو، جیسے یوں کہے کہ اگر میرا فلاں کام ہوگیا تو اتنے دنوں کا اعتکاف کرونگا، یا تنجیزاً ہو، مثلاً یوں کہے کہ میں نے اتنے دنوں کا

(*۳۱) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱ ص ۲۷۱) فی کتاب الصوم، باب الاعتکاف فی العشر الاواخر من رمضان والاعتکاف فی المساجد۔ ومسلم (ج۱ ص ۳۷۱) فی کتاب الاعتکاف، باب الاجتهاد فی العشر الاواخر من شهر رمضان۔ وابوداود (ج۱ ص ۳۳۴) فی کتاب الصیام، باب الاعتکاف۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۶۴) فی ابواب الصوم، باب ما جاء فی الاعتکاف۔

(۳۲) مرقات: ج۴ ص ۳۲۵۔

(۳۳) دیکھیے فتح القدیر: ج۲ ص ۳۰۴۔۳۰۵۔

اعتکاف اپنے اوپر لازم کرلیا، لہذا جتنے دنوں کی نیت کی ہے اس کا پورا کرنا ضروری ہے۔

۲۔ اعتکاف مسنون: یہ وہ اعتکاف ہے جو رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں کیا جاتا ہے اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتِ شریفہ ان ایام کا اعتکاف فرمانے کی تھی، یہ اعتکاف سنتِ موکدہ علی الکفایہ ہے، یعنی اگر کسی بستی یا محلہ میں کوئی ایک آدمی بھی کرلے تو سب کی طرف سے سنت ادا ہوجائے گی، لیکن اگر پورے محلہ میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہ کیا تو پورے محلہ والوں پر ترکِ سنت کا گناہ ہوگا۔ یہ اعتکاف مسنون اگر کسی وجہ سے ٹوٹ گیا تو صرف اسی دن کی قضاء کرے جس دن میں اعتکاف ٹوٹا ہے۔

۳۔ اعتکافِ نفل: پہلی دو قسم کے علاوہ ہر قسم کا اعتکاف اعتکافِ نفل ہے، جو کسی بھی وقت کیا جاسکتا ہے نہ اس کے لیے کوئی وقت مقرر ہے اور نہ ایام کی مقدار متعین ہے، جس کا جتنا جی چاہے کرلے، حتی کہ اگر کوئی شخص تمام عمر کے اعتکاف کی نیت کرلے تب بھی جائز ہے، البتہ کمی میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک دن سے کم کا اعتکاف جائز نہیں ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کی مدت اکثر یوم ہے، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقل مدت کی کوئی تعیین نہیں حتی کہ ایک ساعت کا اعتکاف بھی جائز ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے (۴۴)

علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہی ظاہر الروایہ ہے اور اسی پر فتوی ہے (۴۴*)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اعْتَكَفَ أَدْنَى إِلَيَّ رَأْسَهُ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ فَأُرَجِّلُهُ وَكَانَ لاَ يَدْخُلُ الْبَيْتَ إِلاَّ لِحَاجَةِ الْإِنْسَانِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۴۴**)

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اعتکاف کی حالت میں

(۴۴) دیکھیے عمدۃ القاری: ج ۱۱ ص ۱۴۰۔

(۴۴*) دیکھیے الدر المختار بہامش رد المحتار (ج ۲ ص ۱۴۲)۔

(۴۴**) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) فی کتاب الصوم، باب الاعتکاف، و باب الحائض ترجل المعتکف و (ص ۲۷۲) باب المعتکف لا یدخل البیت الا لحاجۃ، وباب غسل المعتکف۔ ومسلم (ج ۱ ص ۱۴۲) فی کتاب الحیض، باب جواز غسل الحائض راس زوجہا وترجیلہ وطہارۃ راسہا۔ والنسائی (ج ۱ ص ۵۳) فی کتاب الطہارۃ، باب غسل الحائض راس زوجہا۔ وابوداود (ج ۱ ص ۳۳۴) فی کتاب الصیام، باب المعتکف یدخل البیت لحاجتہ۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۶۵) فی ابواب الصوم، باب المعتکف یخرج لحاجتہ ام لا۔ وابن ماجہ (ص ۱۲۷) فی ابواب ما جاء فی الصیام، باب ما جاء فی المعتکف یغسل راسہ ویرجلہ۔ ومالک (ص ۲۶۱) فی کتاب الاعتکاف، باب ذکر الاعتکاف۔

ہوتے تو مسجد میں بیٹھے بیٹھے اپنا سر مبارک میری طرف کردیتے اور میں (آپ ؐ کے بالوں میں) کنگھی کردیتا نیز آپ ؐ حاجت انسانی کے علاوہ گھر میں داخل نہیں ہوتے تھے۔"

معتکف کے لیے مسجد سے باہر نہ نکلنے کا حکم

معتکف کے لیے بغیر حاجت طبعیہ اور شرعیہ کے مسجد سے باہر نکلنا جائز نہیں ہے، اگر بغیر حاجت کے ایک منٹ کے لیے بھی باہر نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہوجائے گا۔

اور جہاں تک تعلق ہے عیادتِ مریض اور شہود جنازہ کا تو ان کے لیے معتکف کا مقصوداً نکلنا بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ قضائے حاجت کے لیے جاتے ہوئے یا آتے وقت اگر ضمناً کسی مریض کی عیادت کی یا کسی جنازے میں شریک ہوا تو یہ جائز ہے، لیکن راستہ میں توقف کی اجازت نہ ہوگی، چونکہ نماز جنازہ میں ٹھہرنا پڑتا ہے اس لیے اس میں ٹھہرنے کی گنجائش ہے اور جیسے ہی نماز ختم ہوجائے فوراً لوٹ جائے۔

نماز جمعہ کے لیے جامع مسجد جانا بھی حاجت کے ذیل میں آتا ہے (۳۵)، ایسے ہی حاجت ضروریہ مثلاً کسی نے زبردستی مسجد سے نکالا یا انہدام مسجد کے خوف سے باہر نکلا اور کسی دوسری مسجد میں داخل ہوا، تو اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوگا (۳۶)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❋ وعن ❋ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ عُمَرَ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُنْتُ نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَعْتَكِفَ لَيْلَةً فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ قَالَ فَأَوْفِ بِنَذْرِكَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۶*)۔

"حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے جاہلیت میں یہ نذر مانی تھی کہ ایک رات مسجد حرام میں اعتکاف کرونگا، آپ ؐ نے فرمایا کہ اپنی نذر پوری کرو۔"

(۳۵) دیکھیے بذل المجهود: ج ۱۱ ص ۳۶۰۔

(۳۶) دیکھیے عمدة القاری: ج ۱۱ ص ۱۴۵۔

(۳۶*) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۷۴) فی کتاب الصوم، باب الاعتکاف، وباب من لم یر علی المعتکف صوما، وباب اذا نذر ان یعتکف فی الجاهلیة ثم اسلم۔ ومسلم (ج ۲ ص ۵۰) فی کتاب النذر والایمان، باب نذر الکافر وما یفعل فیه اذا اسلم۔ والترمذی (ج ۱ ص ۲۸۱) فی ابواب النذور والایمان، باب فی وفاء النذور۔

زمانہ جاہلیت کی نذر کا حکم

امام شافعیؒ کے نزدیک زمانہ جاہلیت کی نذر اگر حکم اسلام کے موافق ہو تو اسلام قبول کرنے کے بعد اس نذر کو پورا کرنا واجب ہے (۳۷) ان کا استدلال اسی روایت سے ہے کہ اس میں زمانہ جاہلیت کی نذر کو واجب الایفاء قرار دیا ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمانہ جاہلیت کی نذر صحیح ہی نہیں ہے، چونکہ کافر نذر ماننے کا اہل نہیں ہے اس لیے اسلام قبول کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔

جہاں تک تعلق ہے ابن عمرؓ کی حدیث کا تو اس سے حکم استحبابی مراد ہے، حکم وجوبی مراد نہیں ہے۔

اور یا یہ کہا جائے گا کہ زمانہ جاہلیت سے مراد وہ حالت ہے جو اسلام کی تبلیغِ عام اور اس کے ظہور سے پہلے تھی، لہذا اب جاہلیت کی نذر سے ابتداء اسلام میں مسلمان ہوکر جو نذر مانی تھی وہ مراد ہے مسلمان کی نذر چونکہ صحیح ہے، اس لیے ایفاء نذر کا حکم دیا۔

صحت اعتکاف کے لیے روزہ شرط ہے یا نہیں؟

ابن عمرؓ کی حدیثِ مذکور میں جو اعتکاف اللیل کا ذکر آیا ہے اس سے علامہ طیبیؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اعتکاف کی صحت کے لیے روزہ شرط نہیں ہے، چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے (۳۸) نیز امام احمدؒ کی بھی مشہور روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اعتکاف کے لیے صوم شرط ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے (۳۹) ۔ ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے جو فصلِ ثانی میں آرہی ہے اور اس میں ہے: "ولا اعتکاف الابصوم"۔

حنفیہ کی طرف سے ابن عمرؓ کی حدیث کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے اعتکاف کے سلسلہ میں اس کے علاوہ جو روایتیں منقول ہیں ان میں اعتکاف کے ساتھ روزہ کا بھی ذکر ہے، چنانچہ اس سلسلے کی ابوداود میں ایک روایت ہے: "عن ابن عمر ان عمر رضی اللہ عنہما جعل علیہ ان یعتکف فی الجاھلیۃ لیلۃ او یوما عند الکعبۃ فسال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال اعتکف وصم" (۴۰)۔

---

(۳۷) دیکھیے مرقات: ج ۳ ص ۳۲۸۔

(۳۸) دیکھیے شرح الطیبی: ج ۴، ص ۲۱۰۔

(۳۹) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ج ۳/ ص ۶۳۔

(۴۰) سنن ابی داود: ج ۱ ص ۳۳۵۔

ابن عمرؓ کی حدیث باب میں جو اعتکاف اللیل کا ذکر ہے تو اس سے بھی مراد دن رات دونوں ہیں صرف رات کا اعتکاف مراد نہیں ہے، اس پر دلیل صحیح مسلم (۴۱) کی روایت ہے جس میں لیلۃ کی جگہ یوما مذکور ہے، اسی طرح ابوداود کی روایت جو ذکر کی گئی اس میں بھی یوم اور لیل دونوں کا ذکر ہے۔ اس لیے کہا جائے گا کہ جن روایات میں صرف لیلۃ کا ذکر ہے تو اس سے "لیلۃ مع یومھا" مراد ہے اور جن میں فقط یوم کا ذکر ہے تو اس سے "یوم مع لیلہ" مراد ہے، اس سے روایات میں تطبیق بھی ہوجاتی ہے (۴۲)۔

یا یہ کہا جائے گا کہ چونکہ ابھی بحث سابق میں یہ گذرا کہ یہ جاہلیت کی نذر ہونے کی وجہ سے ایفاءِ نذر کا حکم بطور استحباب کے تھا بطور وجوب کے نہ تھا، اور اعتکافِ نفل کے لیے ہمارے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ اس میں صوم شرط نہیں ہے۔

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعْتَكِفَ صَلَّى الْفَجْرَ ثُمَّ دَخَلَ فِي مُعْتَكَفِهِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه (۴۲*)

"حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنھا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اعتکاف کا ارادہ فرماتے تو فجر کی نماز پڑھتے، اس کے بعد اعتکاف کی جگہ میں داخل ہوجاتے۔"

اعتکاف کی ابتداء

اس حدیث کے ظاہر سے امام اوزاعیؒ اور ثوریؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اعتکاف کی ابتداء

(۴۱) مسلم کی روایت اس طرح ہے: ان عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما حدثہ ان عمر بن الخطاب سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو بالجعرانۃ بعد ان رجع من الطائف فقال یارسول اللہ انی نذرت فی الجاھلیۃ ان اعتکف یوما فی المسجد الحرام فکیف تری قال اذھب فاعتکف یوما: ج۲ ص ۵۰۔

(۴۲) دیکھیے مرقات: ج۴ ص ۳۲۸۔

(۴۲*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ص ۲۷۳) فی کتاب الصوم، باب الاعتکاف، وباب الاعتکاف فی شوال۔ ومسلم (ج۱ ص ۳۷۱) فی کتاب الاعتکاف، باب الاجتھاد فی العشر الاواخر من رمضان۔ والنسائی (ج۱ ص ۱۱۶) فی کتاب المساجد، باب ضرب الخباء فی المساجد۔ وابوداود (ج۱ ص ۳۳۴) فی کتاب الصیام، باب الاعتکاف۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۶۴) فی ابواب الصوم، باب ماجاء فی الاعتکاف۔ وابن ماجۃ (ص ۱۲۶۔۱۲۷) فی ابواب ماجاء فی الصیام، باب ماجاء فیمن یبتدی الاعتکاف وقضاء الاعتکاف۔

رمضان کی اکیسویں تاریخ کی صبح سے ہونی چاہیے ، حضرت لیثؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے ۔

جبکہ ائمہ اربعہ کا مسلک یہ ہے کہ معتکف کو بیسویں تاریخ میں غروبِ آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل ہونا چاہیے ۔

جہاں تک تعلق ہے حضرت عائشہؓ کی حدیث کا تو انھوں نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف کی نیت کے ساتھ رمضان کی بیس تاریخ کو غروبِ آفتاب سے پہلے مسجد میں تشریف لاتے تھے ، رات بھر مسجد میں رہتے ، اس کے بعد جب فجر کی نماز پڑھ لیتے تو لوگوں کے ہجوم سے الگ ہوکر خلوت اور آرام کے لیے معتکف میں داخل ہوجاتے ، لہذا آپؐ کے اعتکاف کی ابتدا تو مغرب کے وقت ہی سے ہوتی تھی اور معتکف میں صبح کو داخل ہوتے تھے (۴۴) ۔

جمہور کی طرف سے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ آپؐ کا معمول یہ تھا کہ آپؐ عشرہ اخیرہ کا اعتکاف فرماتے اور صحابہ کرامؓ کو بھی اس عشرہ اخیرہ کے اعتکاف کی ترغیب دیتے تھے ، اور عشرہ سے دس راتیں مراد ہیں ، لہذا اکیسویں رات کا اعتکاف بھی اس میں شامل ہوگا ، ورنہ دس کا عدد پورا نہ ہوگا ۔

اسی طرح اعتکاف کے اہم مقاصد میں سے چونکہ لیلۃ القدر کی تلاش بھی ہے اور لیلۃ القدر کبھی اکیسویں شب کو ہوتی ہے ، اس لیے اکیسویں شب سے اعتکاف کو شروع کرنا چاہیے تاکہ یہ مقصد فوت نہ ہوجائے ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

---

(۴۴) دیکھیے شرح صحیح مسلم للامام النووی : ج ۱ ص ۳۷۱ ۔

كتاب فضائل القرآن

کتاب فضائل القرآن ایک نظر میں

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

کتاب فضائل القران

قرآن مجید کی عظمت و بزرگی اور اس کی فضیلت و رفعت کے لیے اسی قدر کافی ہے کہ وہ خداوند عالم مالک أرض و سماء اور خالق لوح و قلم کا کلام ہے جو کاروان انسانیت کے سب سے آخری اور سب سے عظیم راہنما رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا جو ظلم و جہل کی تاریکیوں میں مینارہ نور، کفر و شرک کے تابوت کی آخری کیل اور پوری انسانی برادری کے لیے خدا کی طرف سے اتارا ہوا سب سے آخری اور سب سے جامع قانون ہے۔

قرآن پڑھنا بندے کو خدا کا قرب بخشتا ہے، قلب کو عرفان الٰہی اور ذکر اللہ کے نور سے روشن کرتا ہے، جس کی وجہ سے اللہ تعالی کے ساتھ خاص تعلق پیدا ہوتا ہے، کیونکہ یہ بات تجربہ سے ثابت ہے کہ جب کوئی شخص کسی مصنف کی کتاب قدر اور توجہ سے پڑھتا ہے تو مصنف کا دل سرور سے بھر جاتا ہے اور اس شخص سے ایک خاص تعلق اور لگاؤ پیدا ہوتا ہے، ایسا تعلق اور لگاؤ جو بہت سے قریبی عزیزوں، دوستوں سے بھی نہیں ہوتا تو جب اللہ رب العزت اپنے کسی بندے کو اپنے کلام پاک کی تلاوت کرتے سنتا اور دیکھتا ہوگا تو اس بندے پر اس کو کیسا پیار آتا ہوگا (۱)۔

لفظ قرآن کی تحقیق

لفظ قرآن کی تحقیق میں اختلاف ہے:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے یہ مروی ہے کہ قرآن کلام اللہ کا اسم علم ہے، نہ کسی چیز سے مشتق ہے

(۱) مظاہر حق ۲/۲۸۶ کتاب فضائل القرآن۔

اور نہ مہموز۔

امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ "قَرَنْتُ الشيئَ بالشيئِ" سے مشتق ہے، چونکہ قرآن کی آیات اور حروف بھی آپس میں ملے ہوئے ہیں، اس سے قرآن کہا گیا، اس قول کے مطابق بھی لفظ قرآن غیر مہموز ہوگا اور اس کا نون اصلی ہوگا اور زجاج کے نزدیک "قرء" سے مشتق ہے، جس کے معنی جمع کرنے کے ہیں اور یہ فُعلان کے وزن پر ہے، اس لیے کہ قرآن کریم نے سورتوں کو جمع کیا ہے، البتہ ہمزہ تخفیفاً کبھی ترک کیا جاتا ہے اور اس کی حرکت ماقبل کو دی جاتی ہے۔

علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ نے آخری قول کو راجح قرار دیا ہے (۲) اور قرآن مجید کی آیات بھی اسی پر دال ہیں جیسے: "اِقرأ وربكَ الاكرم، فإذا قرأناه فاتَّبِعْ قرآنَه" وغیرہ۔

قرآن کا بعض بعض سے افضل ہے

اس بات میں اختلاف ہے کہ قرآن کریم کا بعض حصہ بعض سے افضل ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی، ابن حبان اور ایک روایت میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہم نے افضلیت کا انکار کیا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ پورا قرآن کلام اللہ ہے اور اگر بعض بعض سے افضل ہوجائے تو اس سے مفضل علیہ کے ناقص ہونے کا ایہام ہوتا ہے، حالانکہ کلام اللہ ہر قسم کے نقص سے پاک ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک قرآن کے بعض حصے کو بعض پر افضلیت حاصل ہے، چنانچہ ظواہر نصوص اسی پر دال ہیں اور صحیح وصریح احادیث کے مقابلے میں قیاس معتبر نہیں، نیز حضرات انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام میں بھی تو بعض بعض سے افضل ہیں "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ" الآیۃ جبکہ ان افضلیت سے شان رسالت میں کوئی نقص نہیں آتا، لہذا یہاں بھی بعض کے بعض سے افضل ہونے سے نقص لازم نہیں آئے گا۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اگر تم اپنے نور بصیرت سے آیۃ الکرسی اور آیۃ المداینۃ میں اور سورۂ اخلاص اور سورۂ تبت کے درمیان فرق نہیں کرسکتے تو صاحب رسالت، حضور اللہ علیہ وسلم کی تقلید کرو جن پر قرآن نازل ہوا ہے اور انھوں نے فرمایا ہے: "يٰسٓ قلبُ القرآن، وفاتحةُ الكتابِ أفضلُ سورِ القرآن، وآيةُ الكرسيِّ سيّدةُ آيِ القرآن، وقل هو اللهُ أحدٌ تعدلُ ثلثَ القرآن" (۳)۔

---

(۲) دیکھیے روح المعانی: ۸/۱۔ الفائدۃ الثالثۃ۔

(۳) دیکھیے تفصیل کے لیے التعلیق الصبیح: ۲/۳۔ ۳۔

الفصل الاول

﴿ وعن ﴾ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ فِي الصُّفَّةِ فَقَالَ أَيُّكُمْ يُحِبُّ أَنْ يَغْدُوَ كُلَّ يَوْمٍ إِلَى بُطْحَانَ أَوِ الْعَقِيقِ فَيَأْتِيَ بِنَاقَتَيْنِ كَوْمَاوَيْنِ فِي غَيْرِ إِثْمٍ وَلَا قَطْعِ رَحِمٍ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللّٰهِ كُلُّنَا نُحِبُّ ذٰلِكَ قَالَ أَفَلَا يَغْدُو أَحَدُكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ فَيَعْلَمَ أَوْ يَقْرَأَ آيَتَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ نَاقَتَيْنِ وَثَلَاثٌ خَيْرٌ لَهُ مِنْ ثَلَاثٍ وَأَرْبَعٌ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَرْبَعٍ وَمِنْ أَعْدَادِهِنَّ مِنَ الْإِبِلِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۴)

”حضرت عقبہؓ فرماتے ہیں کہ ہم صفہ میں تھے، آپؐ تشریف لائے اور فرمایا کہ تم میں کون پسند کرتا ہے کہ روزانہ صبح وادی بطحان یا وادی عقیق (جہاں اونٹوں کی منڈی لگا کرتی تھی) جائے اور وہاں سے بلا کسی گناہ کا ارتکاب کیے اور بغیر قطع رحم کے دو بڑے کوہان والی اونٹنیاں (بطور نفع کاروبار کے ذریعے) حاصل کر کے لائے، عقبہؓ کہتے ہیں ہم نے عرض کیا کہ حضرت یہ تو ہم سب کو پسند ہے، اس پر آپؐ نے فرمایا کہ پھر تم کیوں نہ مسجد میں جاکر دو آیتیں کسی کو سکھاؤ یا خود پڑھو یہ آیتیں ایک یا فرمایا دو اونٹنیوں سے بہتر ہیں اور تین آیتیں تین اونٹنیوں سے بہتر ہیں اور چار آیات چار اونٹنیوں سے، اسی طرح جتنی بھی اونٹنیاں ہوں ان سے اتنی آیتیں بہتر ہیں۔

”صُفّہ“ وہ سایہ دار چبوترہ ہے جو مسجد نبوی کے ساتھ بنا ہوا تھا، جہاں غریب مہاجر صحابہؓ رہتے تھے، جن کا نہ گھر تھا اور نہ بیوی بچے اور وہ ہمہ وقت بارگاہ رسالت سے اکتساب فیض کرتے تھے، گویا وہ اسلام کی سب سے پہلی اقامتی اور تربیتی درسگاہ تھی، جس کے مُعلّم اوّل خود سرکار رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم تھے اور طلبہ تمام صحابہؓ تھے۔

أَيُّكُمْ يُحِبُّ أَنْ يَغْدُوَ كُلَّ يَوْمٍ إِلَى بُطْحَانَ أَوِ الْعَقِيقِ فَيَأْتِيَ بِنَاقَتَيْنِ كَوْمَاوَيْنِ

(۴) الحديث اخرجه مسلم في صحيحه: ۱/ ۲۷۰ باب فضل قراءة القرآن في الصلاة وتعلمه۔

"کون شخص تم میں سے یہ پسند کرتا ہے کہ وہ ہر روز بطحان یا عقیق کی طرف جائے اور وہاں سے دو بڑے کوہان والی اونٹنیاں لائے"۔

"بطحان" باء کے ضمہ اور طاء کے سکون کے ساتھ مدینہ منورہ کی ایک وادی کا نام ہے، بطح سے ماخوذ ہے، جس کے معنی کشادگی کے ہیں، چونکہ وہ وادی بھی وسیع اور کشادہ تھی اس لیے اس کو بطحان کہا گیا ہے۔

"عقیق" سے مراد عقیق اصغر ہے، وہ بھی ایک وادی کا نام ہے جو مدینہ کے مضافات میں دو میل پر ہے۔

ان دونوں جگہوں پر اس زمانہ میں اونٹوں کے بازار لگا کرتے تھے اور چونکہ یہ سب سے قریب جگہوں میں سے ہیں اس لیے ان دونوں کا ذکر فرمایا (۵)۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ اونٹ چونکہ خیار مال العرب ہے، اس لیے سمجھانے کے لیے بطور تمثیل اونٹوں کا ذکر کیا ورنہ تو دنیا کی تمام چیزیں بھی ایک آیت کے مقابلہ میں کوئی قدر وقیمت نہیں رکھتیں (۶)۔

حدیث میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ تعلم قرآن اور اشتغال بامرالدین سے دنیوی معاش میں بھی خیر و برکت ہوتی ہے کمافی قولہ تعالی: "ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا ویرزقہ من حیث لا یحتسب(۷)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْمَاهِرُ بِالْقُرْآنِ مَعَ السَّفَرَةِ الْكِرَامِ الْبَرَرَةِ وَالَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَتَتَعْتَعُ فِيهِ وَهُوَ عَلَيْهِ شَاقٌّ لَهُ أَجْرَانِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۸)

حضور علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا کہ قرآن مجید کا پختہ حافظ (جنت میں) حامل وحی، بزرگ اور فرمانبردار فرشتوں کے ساتھ رہے گا اور جو شخص قران اٹک اٹک کر پڑھتا ہے اور تلاوت میں اس کو مشکل پیش آتی ہے (لیکن پھر بھی پڑھتا ہے) اس کو دوہرا اجر ملے گا۔

(۵) الطیبی ۴/۲۱۵۔ المرقاۃ ۴/۳۳۴۔

(۶) الطیبی ۴/۲۱۶۔ التعلیق الصبیح ۳/۲، المرقاۃ ۴/۳۳۵۔

(۷) سورۃ الطلاق: آیت/۲۔۳۔

(۸) الحدیث متفق علیہ اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۲۶۹ باب فضیلۃ حافظ القرآن۔ واخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۲/۷۳۵، فی تفسیر سورۃ عبس، والترمذی فی سننہ: ۲/۱۱۸ باب فی فضل قاری القرآن۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ "ماہر قرآن" سے وہ کامل الحفظ شخص مراد ہے جو حفظ کی عمدگی کی وجہ سے پوری روانی سے پڑھتا ہو اور اس کے لیے قرآن پڑھنا دشوار نہ ہو (۹)۔

سَفَرَۃ

سافر کی جمع ہے اس سے مراد وہ فرشتے ہیں جو لوح محفوظ کے حامل ہیں، جیسے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:
«بِأَيْدِيْ سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ» سِفر (سین کے کسرہ کے ساتھ) کتاب کو کہتے ہیں اور سفَرَہ کاتبوں کو، چونکہ یہ فرشتے کتب الہیہ کے نقل کرنے والے ہیں اس لیے ان کو سفرۃ کہا گیا (۱۰)۔

اور بعض حضرات نے اس سے انبیاء اور رسول مراد لیے ہیں، کیونکہ وہ لوگوں تک اللہ تعالی کے پیغامات کو پہنچاتے ہیں۔

اور "بَرَرَۃ" کا لفظ "بِر" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی طاعت کے ہیں، یعنی فرمانبردار۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ دنیا میں ماہر قرآن ملائکہ کے ساتھ تحمّل قرآن کے وصف میں شریک ہے، نیز ملائکہ کی طرح یاد کرتا ہے اور مؤمنین تک پہنچاتا ہے اور جہاں ان کو التباس ہوتا ہے اس کو واضح کرتا ہے، اس وجہ سے آخرت میں بھی وہ ملائکہ کے ساتھ ان کے منازل میں رفیق ہوگا (۱۱)۔

والَّذِی یَقرَأُ القرآنَ وَیَتَتَعْتَعُ فیہ

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کو اچھی طرح قرآن یاد نہ ہو اور اٹک اٹک کر پڑھتا ہو تو اسے دُوہرے ثواب کی بشارت دی گئی ہے، ایک ثواب پڑھنے کا اور دوسرا اس مشقت کا جو اسے قرآن پڑھنے میں ہوتی ہے، اس طرح گویا قرآن شریف پڑھنے کی ترغیب دلائی گئی ہے (۱۲)۔

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ شخص ماہر قرآن سے افضل ہے، چنانچہ ماہر قرآن کو ملائکہ مذکورین کی رفاقت جیسی عظیم سعادت حاصل ہوگی اور پھر ظاہر ہے کہ جو شخص قرآن کے حفظ، اتقان اور تلاوت کی طرف توجہ دیکر ماہر بن جاتا ہے، اس کا مرتبہ اس شخص سے جو عدم توجہ کی وجہ سے ماہر نہیں بنا ہے بلند اور برتر ہی ہوگا (۱۳)۔

---

(۹) الطیبی: ۲۱۷/۴۔
(۱۰) المرقاۃ: ۳۳۶/۴۔
(۱۱) الطیبی: ۲۱۷/۴؛ المرقاۃ: ۳۳۶/۴۔
(۱۲) الطیبی: ۲۱۷/۴۔
(۱۳) الطیبی: ۲۱۷/۴۔ المرقاۃ: ۳۳۷/۴۔

قرآن پڑھنے اور نہ پڑھنے والے کے مراتب کا فرق

﴿ وعن ﴾ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ مَثَلُ الْأُتْرُجَّةِ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا طَيِّبٌ وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ مَثَلُ التَّمْرَةِ لَا رِيحَ لَهَا وَطَعْمُهَا حُلْوٌ وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ لَيْسَ لَهَا رِيحٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ مَثَلُ الرَّيْحَانَةِ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَفِي رِوَايَةٍ الْمُؤْمِنُ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَعْمَلُ بِهِ كَالْأُتْرُجَّةِ وَالْمُؤْمِنُ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَعْمَلُ بِهِ كَالتَّمْرَةِ (۱۴)

”وہ مسلمان جو قرآن کریم پڑھتا ہے اس کی مثال سنگترے کی سی ہے کہ اس کی خوشبو بھی لطیف اور اس کا مزہ بھی اچھا اور وہ مومن جو قرآن کریم نہیں پڑھتا اس کی مثال کھجور کی سی ہے کہ اس میں خوشبو نہیں ہوتی اور اس کا مزہ شیرین ہوتا ہے اور وہ منافق جو قرآن کریم نہیں پڑھتا اس کی مثال اندرائن کے پھل کی سی ہے جس میں خوشبو نہیں اور مزہ بھی بہت تلخ ہوتا ہے اور وہ منافق جو قرآن پڑھتا ہے اس کی مثال اس خوشبودار پھل کی سی ہے جس کی خوشبو تو اچھی ہوتی ہے مگر اس کا مزہ نہایت تلخ ہوتا ہے“۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعمال کی تشبیہ ان چیزوں سے دی ہے جو زمین سے اگتی ہیں اور درخت سے نکلتی ہیں اور دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جیسے چیزیں ثمرات الأرض و الأشجار ہیں تو اسی طرح اعمال بھی ثمرات النفوس ہیں۔

پھر یہ تشبیہ اور تمثیل جو درحقیقت ایک ایسی صفت ہے جس کا ظہور محسوس کی شکل میں بیان کے بغیر ممکن نہیں، حدیث مذکور میں بہت جامع اور احسن طریقے سے اس کو بیان کیا گیا ہے، کیونکہ کلام اللہ ظاہر میں بھی تاثیر کرتا ہے اور باطن میں بھی اور لوگ اس تاثیر کے قبول کرنے میں متفاوت ہیں چنانچہ انسان یا تو مؤمن ہوگا یا غیر مؤمن، پھر مؤمن یا تلاوت قرآن کریم کا پابند ہے یا نہیں، پہلے کی مثال سنگترے کی طرح ہے، جس کے ظاہر میں بھی قرآن نے تاثیر کی ہے اور باطن میں بھی، تو جیسے سنگترہ ظاہری اور باطنی بے شمار

(۱۴) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/ ۷۵۱ باب فضل القرآن علی سائر الکلام۔ و کذا: ۲/ ۷۵۷ باب من رایا بقراءۃ القرآن او تاکل بہ، و مسلم فی صحیحہ: ۱/ ۲۶۹ باب فضیلۃ حافظ القرآن۔

فضائل کا حامل ہے اسی طرح یہ مؤمن بھی ہے اور دوسرے کی مثال کھجور کی طرح ہے، جس کے ظاہر میں عدم تلاوت کی وجہ سے تاثیر نہیں ہوتی، البتہ باطن میں ایمان کا اثر ہے جیسے کھجور میں ظاہری وصف خوشبو نہیں، البتہ باطنی وصف مٹھاس ہے اور غیر مؤمن یا تو منافق حقیقی ہوگا جو قرآن نہیں پڑھتا اور اس کا ظاہر و باطن دونوں قرآن کی تاثیر سے خالی ہے جس کی مثال حنظلہ ہے جس کی نہ خوشبو ہے اور نہ مٹھاس یعنی بے فائدہ ہے اور یا ملحق بالمنافق یعنی ریاکار ہوگا جو قرآن زبان سے تو پڑھتا ہے لیکن دل سے نہیں پڑھتا، یعنی اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اس کو مقصود نہیں تو اس کے ظاہر میں قراءت قرآن کی وجہ سے تاثیر ہوتی ہے لیکن باطن میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی، جیسے خوشبو دار پھل کہ خوشبو تو اچھی ہو لیکن ہو بدمزہ اور بد ذائقہ (۱۵)۔

واضح رہے کہ اثبات قراءت جو "یقرأ" فعل مضارع کے صیغہ سے ہوا ہے اور نفی قراءت "لایقرأ" سے ہوئی ہے اس سے مراد دوام اور استمرار ہے کہ جس کی عادت قرآن پڑھنے کی ہو یا عادت قرآن کریم کے نہ پڑھنے کی ہو چنانچہ فعل مضارع میں کبھی استمرار ہی مراد ہوتا ہے جیسے "فلانٌ یقري الضَّیفَ" کے معنی ہیں فلاں مہمان نوازی کرتا رہتا ہے "ویَحْمِي الحَرِیْمَ" اور ہر قابل حفاظت چیز کی حفاظت کرتا رہتا ہے (۱۶)۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

قرآن سننے کے لیے فرشتوں کا ہجوم

﴿وعن﴾ أبي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ

أَنَّ أُسَيْدَ بْنَ حُضَيْرٍ قَالَ بَيْنَمَا هُوَ يَقْرَأُ مِنَ اللَّيْلِ سُورَةَ الْبَقَرَةِ وَفَرَسُهُ مَرْبُوطَةٌ عِنْدَهُ إِذْ جَالَتِ الْفَرَسُ فَسَكَتَ فَسَكَنَتْ فَقَرَأَ فَجَالَتْ فَسَكَتَ فَسَكَنَتْ ثُمَّ قَرَأَ فَجَالَتِ الْفَرَسُ فَانْصَرَفَ وَكَانَ ابْنُهُ يَحْيَى قَرِيبًا مِنْهَا فَأَشْفَقَ أَنْ تُصِيبَهُ وَلَمَّا أَخَّرَهُ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَإِذَا مِثْلُ الظُّلَّةِ فِيهَا أَمْثَالُ الْمَصَابِيحِ فَلَمَّا أَصْبَحَ حَدَّثَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ اقْرَأْ يَا ابْنَ حُضَيْرٍ اقْرَأْ يَا ابْنَ حُضَيْرٍ قَالَ فَأَشْفَقْتُ يَا رَسُولَ اللهِ أَنْ تَطَأَ يَحْيَى وَكَانَ مِنْهَا قَرِيبًا فَانْصَرَفْتُ إِلَيْهِ وَرَفَعْتُ رَأْسِي إِلَى السَّمَاءِ فَإِذَا مِثْلُ الظُّلَّةِ فِيهَا أَمْثَالُ

(۱۵) الطیبی: ۲۱۹/۴۔ المرقاۃ: ۳۳۸/۴۔

(۱۶) الطیبی: ۲۱۹/۴۔

اَلْمَصَابِيحِ فَخَرَجْتُ حَتَّى لاَ أَرَاهَا قَالَ وَتَدْرِي مَا ذَاكَ قَالَ لاَ قَالَ تِلْكَ الْمَلاَئِكَةُ دَنَتْ لِصَوْتِكَ وَلَوْ قَرَأْتَ لَأَصْبَحَتْ يَنْظُرُ النَّاسُ إِلَيْهَا لاَ تَتَوَارَى مِنْهُمْ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَاللَّفْظُ لِلْبُخَارِيِّ وَفِي مُسْلِمٍ عَرَجَتْ فِي الْجَوِّ بَدَلَ فَخَرَجْتُ عَلَى صِيغَةِ الْمُتَكَلِّمِ (۱۷)

''اُسید بن حُضیرؓ نے فرمایا کہ وہ رات میں سورۂ بقرہ پڑھ رہے تھے اور قریب ہی ان کا گھوڑا بندھا ہوا تھا کہ اچانک ان کا گھوڑا چکر کاٹنے لگا۔ وہ خاموش ہوگئے تو گھوڑا ٹھیر گیا۔ انھوں نے پھر پڑھنا شروع کیا تو پھر گھوڑا چکر کاٹنے لگا پھر وہ خاموش ہوگئے تو گھوڑا بھی ٹھیر گیا۔ پھر انھوں نے پڑھا تو پھر چکر لگانے لگا۔ پھر وہ لوٹے ان کا بیٹا یحیی گھوڑے کے قریب تھا ان کو اندیشہ ہوا کہ کہیں گھوڑا یحیی کو نقصان نہ پہنچادے پھر انھوں نے آسمان کی طرف سر اٹھایا تو سائبان کی طرح کوئی چیز دیکھی، جس میں چراغ روشن تھے، صبح ہونے پر رات کا یہ قصہ انھوں نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا تو آپ نے فرمایا ابن حضیرؓ تمہیں پڑھتے رہنا چاہیے تھا۔ ابن حضیرؓ تمہیں پڑھتے رہنا چاہیے تھا، انھوں نے عرض کیا حضرت مجھے خطرہ ہوا کہ کہیں گھوڑا یحیی کو نہ روندھ ڈالے۔ یحیی گھوڑے سے قریب تھا، اس لیے میں اس کے پاس آگیا اور میں نے سر اٹھا کر آسمان کی طرف دیکھا تو یہ سائبان اور چراغ نظر آئے۔ پھر میں باہر آیا تو وہ سب چیزیں غائب ہوگئی تھیں، میں ان کو نہیں دیکھ رہا تھا۔ آپ نے فرمایا تم جانتے ہو یہ کیا تھا اسیدؓ نے عرض کیا نہیں۔ آپ نے فرمایا یہ فرشتے تھے تمہاری آواز سن کر قریب آگئے تھے اگر تم پڑھتے رہتے تو یہ صبح تک موجود رہتے لوگ ان کو دیکھتے اور یہ ان سے پوشیدہ نہ ہوتے۔

گھوڑے کے اچھلنے اور کودنے کی وجہ یہ تھی کہ جب حضرت اسیدؓ رات کے بعض حصے میں قرآن حکیم پڑھ رہے تھے تو قرأت سننے کے لیے فرشتے نیچے آئے تھے، ان کو دیکھ کر گھوڑا خوف کی وجہ سے بدکتا اور کودتا تھا، یہی وجہ تھی کہ تلاوت کلام پاک کے بند ہونے پر فرشتے اوپر جاتے تھے اور گھوڑا کودنا چھوڑ دیتا تھا(۱۸)

اِقرأ یاابنَ حَضَیر اِقرأ یاابنَ حُضَیر

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس لفظ کا مقصد زمانہ ماضی میں طلب زیادتی ہے، گویا کہ آپ

---

(۱۷) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/ ۷۵۰ باب نزول السکینۃ والملائکۃ عند القرآن، ومسلم فی صحیحہ: ۲۶۹/۱ باب نزول السکینۃ لقراءۃ القرآن۔

(۱۸) دیکھیے المرقاۃ: ۳۲۹/۴۔

صلی اللہ علیہ وسلم اس عجیب و غریب حالت کا استحضار کرکے حضرت ابن حضیرؓ کو پڑھنے کی ترغیب دے رہے ہیں جس کا حاصل ہے : "هَلَّا زِدْتَ" تم نے قراءت میں اضافہ کیوں نہیں کیا؟ اس پر دلیل یہ ہے کہ آگے خود حضرت ابن حضیرؓ جواب میں فرماتے ہیں : "أَشْفَقْتُ يارسولَ اللّٰهِ أن تطأ يحييٰ" میں اس بات سے ڈرا کہ کہیں گھوڑا یحیی کو کچل نہ ڈالے، کیونکہ یحیی گھوڑے کے قریب ہی تھا (۱۹)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں پڑھنے سے اب واقعہ بیان کرنے کے وقت پڑھنا مراد نہیں، بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اصلی حالت کا استحضار کرکے یہ فرمایا، گویا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابن حضیرؓ کو اس حالت میں دیکھ رہے ہیں کہ ان پر فرشتے سائبان کی طرح جمع ہوئے ہیں تو ان کو حکم دے رہے ہیں کہ برابر پڑھتے رہیے، تاکہ فرشتوں کے سننے اور ان کے موجود ہونے سے آپ پر برکت نازل ہوتی رہے (۲۰) ۔ حاصل یہ ہے کہ اِقرأ کا امر استمرار فی العمل کے لیے ہے یعنی تمہیں قرآءت کو جاری رکھنا چاہیے تھا موقوف نہیں کرنا تھا، علامہ طیبی اور حافظ صاحب دونوں کی توجیہ کا یہی مطلب ہے۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بادل کے ساتھ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ ملائکہ قرآن کریم سننے کے لیے بہت کثرت سے آئے تھے تو جب حضرت اسیدؓ نے دیکھا ایسا محسوس ہوا کہ پردہ کے مانند کوئی چیز ہے جو ان کے اور آسمان کے درمیان حائل ہے اسی چیز کو بادل سے تعبیر کیا۔

اور اس میں جو چراغ سے جل رہے تھے وہ دراصل ان فرشتوں کے چہرے تھے جو چراغ کی مانند روشن و منور تھے (۲۱)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسیدؓ کے خوف کو زائل کرنے اور ان کو اپنے بلند مرتبہ سے آگاہ کرنے کی غرض سے ان کو بتادیا کہ یہ فرشتے قرآن سننے کی غرض سے آئے تھے اور تاکید کی کہ آئندہ اگر ایسی صورتحال پیش آئی تو اطمینان سے رہنا اور زیادہ پڑھنا (۲۲) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي سَعِيدِ بْنِ الْمُعَلَّى قَالَ
كُنْتُ أُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ فَدَعَانِي النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ أُجِبْهُ ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقُلْتُ :

(۱۹) الطیبی: ۲۲۱/۴۔
(۲۰) فتح الباری: ۶۳/۹۔
(۲۱) المرقاۃ ۳۳۹/۴۔
(۲۲) حوالہ بالا۔

يَا رَسُولَ اللّٰهِ إِنِّي كُنْتُ أُصَلِّي قَالَ أَلَمْ يَقُلِ اللّٰهُ اسْتَجِيبُوا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ ثُمَّ قَالَ أَلَا أُعَلِّمُكَ أَعْظَمَ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ فَأَخَذَ بِيَدِي فَلَمَّا أَرَدْنَا أَنْ نَخْرُجَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ إِنَّكَ قُلْتَ لَأُعَلِّمَنَّكَ أَعْظَمَ سُورَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيتُهُ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۳)

ابو سعید بن معلیٰؓ فرماتے ہیں کہ میں مسجد میں نماز پڑھ رہا تھا کہ مجھے آپ ﷺ نے بلایا میں نے نماز کی وجہ سے جواب نہیں دیا، نماز کے بعد میں حاضر خدمت ہوا تو عرض کیا حضرت جواب نہ دینے کی وجہ یہ تھی کہ میں نماز پڑھ رہا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا کہ اللہ و رسول کی آواز پر لبیک کہو جب وہ تمہیں پکاریں، پھر فرمایا کہ تمہارے مسجد سے نکلنے سے پہلے میں تمہیں قرآن کی عظیم تر سورت نہ بتاؤں پھر آپ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑلیا۔ پھر جب ہم مسجد سے نکلنے لگے تو میں نے عرض کیا آپ نے فرمایا تھا کہ میں تمہیں قرآن کی عظیم ترین سورت بتاؤں گا تو آپ نے فرمایا وہ "الحمدللہ رب العالمین" ہے یہ سبع مثانی ہے اور قرآن عظیم جو مجھے عطا کی گئی ہے۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ ابن الملکؒ کے حوالے سے اس حدیث کی شان ورود کے بارے میں فرماتے ہیں کہ حضرت ابو سعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں میں مسجد کے پاس سے گذرا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر تشریف فرما تھے میں نے سمجھا کہ کوئی واقعہ پیش آیا ہے اس لیے بیٹھ گیا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی تلاوت فرمائی: "قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِی السَّمَاءِ" میں نے اپنے ساتھی سے کہا کہ اس سے پہلے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم منبر سے اتریں، ہم کعبے کی طرف منہ کرکے دو رکعت نماز پڑھتے ہیں تاکہ ہم اولیت کا شرف حاصل کریں، تو اس درمیان کہ میں نماز پڑھ رہا تھا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلایا اس وقت میں نے کوئی جواب نہیں دیا۔ یہاں تک کہ میں نماز سے فارغ ہوا، چنانچہ ایک نسخہ میں "حَتّٰی صَلَّیْتُ" کے الفاظ آئے ہیں۔ پھر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عذر پیش کرنے کی غرض سے عرض کیا، یارسول اللہ! اس وقت میں نماز پڑھ رہا تھا اس لیے جواب نہیں دے سکا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا ہے، کہ اللہ و رسول کو جواب دو جب وہ تمہیں بلائیں اور ان کے حکم کی اطاعت کرو" (۲۴)۔

(۲۳) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۶۴۹، باب فضل فاتحۃ الکتاب۔

(۲۴) المرقاۃ: ۴/۳۳۰۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں جواب دینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، جیسا کہ نماز میں "السّلامُ علیکَ أیّھا النّبیُّ" کہہ کر آپ کو خطاب کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی "السّلامُ علیکَ أیُّھا النّبیُّ" خطاب اس لیے ہے کہ تشہد کے الفاظ انشاءً پڑھے جاتے ہیں حکایۃً نہیں پڑھے جاتے۔

چنانچہ تنویر الأبصار میں تصریح ہے: "ویُقصَدُ بألفاظِ التشھُّدِ الإنشاءُ لا الإخبارَ" (*) باقی یہ اعتراض بالکل لغو ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حاضر نہیں تو خطاب بے فائدہ ہوا کیونکہ صلاۃ وسلام ملائکہ کے واسطے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچتا ہے، جیسا کہ خط میں خطاب کے صیغے لکھے جاتے ہیں مخاطب روبرو موجود نہیں ہوتا، لیکن خط مخاطب تک پہنچتا ہے (۲۵)۔ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جواب دینے سے نماز فاسد ہوتی ہے یا نہیں؟

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ نماز اس لیے فاسد نہیں ہوتی کہ نماز بھی ایک اطاعت ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جواب دینا بھی اطاعت ہے۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اگر کسی ایسے کام کے لیے بلایا ہے جس میں تأخیر نہیں ہوسکتی تو مُصلّی کو نماز توڑنے کا حق ہے، لیکن ظاہر حدیث سے قول اول کی تائید ہوتی ہے (۲۶)۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ ان تفصیل کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ظاہر حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جواب دینا مطلقاً واجب ہے، جیسا کہ آیت کریمہ کے اطلاق سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، باقی بطلان صلاۃ یا عدم بطلان صلاۃ پر یہ حدیث دلالت نہیں کرتی، البتہ دوسرے دلائل کے اطلاق کی وجہ سے اصل بطلان ہے (۲۷)۔

ثُمَّ قالَ ألاَ أُعَلِّمُکَ أعظمَ سُورَۃٍ فی القرآن

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں چونکہ سورۂ فاتحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی عظمت کی حامل ہے الفاظ کے اختصار کے باوجود معانی و فوائد کی کثرت کے اعتبار سے وہ قرآن کریم کا جزوِ اعظم ہے، قرآن حکیم میں حمد و ثناء، امر و نہی اور وعد و وعید کے جو مضامین ہیں اُن پر سورہ فاتحہ مشتمل ہے اسی وجہ سے سورۂ فاتحہ

(*) دیکھیے تنویر الأبصار علی ھامش ردالمحتار: ۱/۳۷۷، باب صفۃ الصلاۃ۔
(۲۵) الطیبی: ۴/۲۲۳۔
(۲۶) المرقاۃ: ۴/۳۴۰۔
(۲۷) المرقاۃ: ۴/۳۴۱۔

کو "اُمّ القرآن" بھی کہا گیا ہے اور یہ خصوصیت دوسری سورتوں میں نہیں (۲۸)۔ حتی کہ بعض عارفین کا کہنا ہے کہ کتب متقدمہ کے تمام مضامین قرآن مجید میں ہیں اور قرآن کریم کے تمام مضامین سورۂ فاتحہ میں ہیں اور سورۂ فاتحہ میں جو کچھ ہے وہ بسم اللہ میں ہے اور بسم اللہ کے تمام مضامین "با" کے نقطے کے تحت ہیں۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شاید "با" کے نقطہ سے نقطہ توحید کی طرف اشارہ ہو جس پر سلوک کا مدار ہے (۲۹)۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ بسم اللہ کے تمام مضامین "با" کے تحت ہیں اور وجہ یہ بتائی ہے کہ تمام علوم کا اصلی مقصد بندے کا اللہ تعالی سے تعلق جوڑنا ہے اور "با" بھی الصاق کے لیے ہے جس کے معنی ہی تعلق جوڑنے کے ہیں (۳۰)۔

سبع مثانی کی وجہ تسمیہ

المَثَانی، مَثناۃ کی جمع ہے اور مثناۃ اسم ظرف ہے یا مُثنِیۃ کی جمع ہے اور مُثنِیۃ اسم فاعل ہے بہرحال اس کا موصوف محذوف ہے، یعنی آیات یا سور، حدیث مذکور سے یہ معلوم ہوا کہ سبع مثانی سے مراد سورۂ فاتحہ ہے اسی طرح محی السنۃ بغویؒ نے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ کا قول نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سبع مثانی سے مراد سورۂ فاتحہ ہے جس کی سات آیات ہیں، حضرت قتادہؒ، حسن بصریؒ، عطاءؒ اور سعید بن جبیرؒ کا بھی یہی قول ہے۔

مثانی کہنے کی وجوہ متعدد بیان کی گئی ہیں، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسنؒ اور قتادہؒ کے نزدیک نماز میں بار بار یعنی ہر رکعت میں اس کو پڑھا جاتا ہے اس لیے مثانی کہا گیا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورۂ فاتحہ کے دو حصے ہیں، نصف تو اللہ کے لیے ہے جس میں اللہ تعالی کی ثناء کی گئی ہے اور نصف دعاء ہے جو بندہ کے لیے ہے۔

حسین بن فضلؒ نے وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ سورۂ فاتحہ دو مرتبہ نازل ہوئی ایک بار مکہ شریف میں اور دوسری بار مدینہ پاک میں ہر مرتبہ ستر ہزار فرشتے سورۂ فاتحہ کے جلو میں تھے۔

(۲۸) الطیبی: ۲۲۲/۴۔

(۲۹) المرقاۃ: ۲۳۱/۴۔

(۳۰) حوالہ بالا۔

مجاہدؒ فرماتے ہیں مثانی کا معنیٰ ہے منتخب چھانٹی ہوئی اللہ نے یہ سورت اس امت کے لیے چھانٹ کر رکھ لی تھی کسی دوسری امت کو عطا نہیں فرمائی اس لیے اس کو مثانی کہا ہے۔

ابو زید بلخیؒ نے فرمایا ہے کہ "ثَنَیتُ العِنَانَ" کے معنیٰ ہیں میں نے لگام پھیر دیا، موڑ دیا، یہ سورۃ بھی شریروں کو شرارت سے پھیر دیتی ہے، بعض نے کہا کہ "مثانی" ثناء سے ہے اس سورۃ میں اللہ تعالیٰ کی ثناء کی گئی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی عظیم صفات کا بیان ہے۔

اور قرآن مجید کا اطلاق سورۂ فاتحہ پر اظہار اہمیت کے لیے ہے من قبیل اطلاق الکل علی الجزء (۳۱)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

قرآن کریم کی سفارش

﴿ وعن ﴾ أبي أُمَامَةَ قَالَ

سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ اقْرَأُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَفِيعًا لِأَصْحَابِهِ اقْرَأُوا الزَّهْرَاوَيْنِ الْبَقَرَةَ وَسُورَةَ آلِ عِمْرَانَ فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا غَمَامَتَانِ أَوْ غَيَايَتَانِ أَوْ فِرْقَانِ مِنْ طَيْرٍ صَوَافَّ تُحَاجَّانِ عَنْ أَصْحَابِهِمَا اقْرَأُوا سُورَةَ الْبَقَرَةِ فَإِنَّ أَخْذَهَا بَرَكَةٌ وَتَرْكَهَا حَسْرَةٌ وَلَا يَسْتَطِيعُهَا الْبَطَلَةُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۲)

حضرت ابو اُمامہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے، کہ قرآن کریم پڑھا کرو یہ قیامت میں اپنے پڑھنے والوں کے لیے سفارشی بن کر آئے گا، جگمگاتی ہوئی اور روشن سورتوں بقرہ اور آل عمران کو پڑھا کرو جو قیامت میں بادل کی طرح سایہ کرنے والی ہوگی یا بادل سے کم درجے میں سایہ کرنے والی چھتری وغیرہ کی طرح سر کے قریب ہوگی یا پرندوں کی صف باندھے ہوئے دو ٹکڑیاں ہوگی جو اپنے پڑھنے والوں کے لیے سایہ کے ساتھ سفارش کرنے والی ہوگی۔ سورۂ بقرہ پڑھا کرو اس کا پڑھنا موجب برکت ہے۔ اس کا چھوڑنا حسرت کا سبب ہے اور اہل باطل اس پر قادر نہیں ہوتے۔

---

(۳۱) تفسیر مظہری ج ۶ ص ۲۵۹ ـ ۲۶۰ ـ ۲۶۰

(۳۲) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱/ ۲۷۰ باب فضل سورۃ البقرۃ۔

سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران کو جگمگاتی ہوئی سورتیں فرمایا گیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں سورتیں نور و ہدایت اور زیادتی ثواب کی وجہ سے روشن ہیں اور اس نورانیت میں دوسری سورتوں کی بہ نسبت ایسی ہیں جیسے سورج اور چاند کی نورانیت دوسرے ستاروں کے مقابلے میں ہے (۴۳) ۔ ان سورتوں کی برکات کو بروز قیامت متشکل طور پر ظاہر ہونے کو تین صورتوں میں بیان کیا گیا:

❶ پہلی صورت یہ بیان کی گئی کہ یہ سورتیں قیامت کے دن اپنے پڑھنے والوں کے حق میں گویا ابر کی دو ٹکڑیاں ہوں گی جو میدان حشر میں آفتاب کی گرمی سے بچاؤ کے لیے ان پر سایہ کریں گی۔

❷ دوسری صورت یہ بیان کی گئی کہ یا وہ سایہ کرنے والی دو چیزیں ہوں گی لیکن گھنے ہونے میں بادل سے کم ہوں گی، اپنے پڑھنے والوں کے سروں پر بالکل قریب ہوں گی جیسا کہ اُمراء اور سلاطین کے سروں پر چھتری وغیرہ کا سایہ کیا جاتا ہے ، اس طرح اس صورت میں ان کے سروں پر سایہ بھی ہوگا اور روشنی بھی ہوگی۔

❸ تیسری صورت یہ ہے کہ یا وہ پرندوں کی صف باندھے ہوئے دو ٹکڑیاں ہوں گی جن کا سایہ بھی ہوگا، اور جو اپنے پڑھنے والوں کے لیے اس بات کی وکالت و سفارش کریں گی کہ انہیں آخرت کی تمام ابدی سعادتوں سے نوازا جائے "تُحَاجَّان عن أصحابهما" کنایہ ہے مبالغۃ فی الشفاعۃ سے (۴۴)

اِقرَؤُوا سُورَةَ البَقَرَةِ فَإِنَّ أَخذَهَا بَرَكَةٌ وَتَركَهَا حَسرَةٌ وَلَا يَستَطِيعُهَا البَطَلَةُ

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سورۂ بقرہ کے پڑھنے کا حکم دینا یہ تخصیص بعد تخصیص بعد تعمیم ہے یعنی اولاً تو مطلق قرآن کریم پڑھنے کا حکم دیا اور یہ بتادیا کہ قیامت کے دن قرآن شفیع ہوگا، پھر سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران کے پڑھنے کا حکم دیا اور قیامت کے دن کی گرمی سے نجات کا باعث قرار دیا، پھر تیسری مرتبہ صرف سورۂ بقرہ کے پڑھنے کا حکم دیا (۴۵) اور اس کی تین خصوصیات بتائیں، ایک تو اس کی تلاوت پابندی سے کرنا اور اس کے معانی میں تدبر کرنا اور اُوامر ونواھی پر عمل کرنا، برکت سے مراد منفعت عظیمہ ہے۔ دوسری یہ کہ اس کا چھوڑ دینا قیامت کے دن ندامت کا باعث ہے ۔ تیسری یہ کہ اصل باطل اور کسلمند لوگ اس کے حصول اور پڑھنے کی طاقت نہیں رکھتے ۔

(۴۳) المرقاۃ: ۳۴۲/۴۔

(۴۴) حوالہ بالا۔

(۴۵) الطیبی ۲۲۵/۴۔

ولایستطیعھا البطلۃ

قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں بَطَلَۃ سے مراد سَحَرَۃ یعنی ساحر ہیں اس لیے کہ جو فعل وہ کرتے ہیں وہ باطل ہے تو گویا ان کے فعل کے نام سے ان کو مسمّیٰ کیا گیا۔

اور چونکہ وہ حق سے بھٹکے ہوئے اور اپنے باطل کام میں انہماک کی وجہ سے وساوس کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں اس لیے سورہ بقرہ کے پڑھنے اور حفظ کرنے پر وہ قادر نہیں ہیں (۳۶)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک قول یہ بھی نقل فرمایا ہے کہ اس سے مراد کسلمند اور سست لوگ ہیں جو اس سورت کے پڑھنے اور معانی میں تدبر کرنے اور اس کے اوامر اور نواہی پر عمل کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے (۳۷)۔

سورۂ اخلاص کی اہمیت و فضیلت

﴿ وعنہ ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ أَیَعْجِزُ أَحَدُکُمْ أَنْ یَقْرَأَ فِي لَیْلَۃٍ ثُلُثَ الْقُرْآنِ قَالُوا وَکَیْفَ یَقْرَأُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ قَالَ قُلْ ھُوَ اللّٰہُ أَحَدٌ تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ رَوَاہُ مُسْلِمٌ وَرَوَاہُ الْبُخَارِيُّ عَنْ أَبِي سَعِیدٍ (۳۸)

آپ ؐ نے فرمایا کیا تم رات میں تہائی قرآن پڑھنے سے عاجز ہو؟ صحابہ ؓ نے عرض کیا کہ کوئی تہائی قرآن ایک رات میں کیسے پڑھ سکتا ہے آپ ؐ نے فرمایا "قل ھو اللہ" تہائی قرآن کے برابر ہے۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم کے معانی تین علوم کی تعلیم کی طرف راجع ہوتے ہیں علم التوحید، علم الشرائع اور علم تہذیب الأخلاق، جبکہ سورۂ اخلاص ان تینوں میں سے اس اشرف قسم پر مشتمل ہے جو باقی دونوں کے لیے اصل اور بنیاد ہے اور وہ ہے۔توحید، اس وجہ سے سورۂ اخلاص کو ثلث

(۳۶) بحوالہ بالا۔
(۳۷) ایضاً۔
(۳۸) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۲۷۱ باب فضل قراءۃ قل ھو اللہ احد۔ والبخاری فی صحیحہ: ۱/۷۵۰ باب فضل قل ھو اللہ احد۔

القرآن کے برابر قرار دیا (۳۹) ۔
اور علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں تین امور بیان ہوتے ہیں، قصص، احکام اور اللہ تعالی کی صفات، چونکہ سورۂ اخلاص میں خالص صفات اللہ تعالی کا ذکر ہے اس لیے سورۂ اخلاص کو ثلث القرآن فرمایا (۴۰) ۔
اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس ارشاد گرامی کا حاصل یہ ہے سورۂ اخلاص کا ثواب تہائی قرآن کے اصل ثواب کے بقدر مضاعف کیا جاتا ہے، چنانچہ اس کی تائید حضرت ابوالدرداءؓ کی ایک اور روایت سے ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں: "جزّأ النبیّ صلّی اللّٰہ علیہ وسلم القرآن ثلثۃ اجزاءٍ فجعل قل ھواللّٰہ احد جزأمن أجزاءِ القرآنِ"۔
حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس نے اس حدیث میں تاویل نہیں کی وہ ان تمام قیاسی جوابات سے محفوظ رہا اور یہی رائے حضرت امام احمدؒ اور اسحاق بن راھویہؒ کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ ارشاد آپ نے سورۂ اخلاص کے تعلم پر برانگیختہ کرنے کے لیے فرمایا کہ اس کا ثواب زیادہ ہے، یہ مطلب نہیں کہ سورۂ اخلاص کا تین مرتبہ پڑھنا پورے قرآن کی قراءت کے برابر ہے لہذا اگر دو سو مرتبہ بھی سورۂ اخلاص پڑھی جائے تب بھی پورے قرآن کے برابر نہیں ہوسکتی (۴۱) ۔

الفصل الثانی

﴿عن﴾ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ثَلَاثَةٌ تَحْتَ الْعَرْشِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْقُرْآنُ يُحَاجُّ الْعِبَادَ لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَالْأَمَانَةُ وَالرَّحِمُ تُنَادِي أَلَا مَنْ وَصَلَنِي وَصَلَهُ اللّٰهُ وَمَنْ قَطَعَنِي قَطَعَهُ اللّٰهُ رَوَاهُ فِي شَرْحِ السُّنَّةِ (۴۲)
آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قیامت کے دن تین چیزیں عرش الٰہی کے نیچے ہوں گی۔ ایک قرآن، جو بندوں سے جھگڑا کرے گا اس کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ دوسری چیز امانت ہے۔ تیسری چیز رحم ہے

(۳۹) المرقاۃ: ۴/۲۳۹۔
(۴۰) الطیبی: ۴/۲۲۳۔
(۴۱) المرقاۃ: ۴/۲۳۹۔
(۴۲) الحدیث اخرجہ فی شرح السنۃ قال الجزری وفی اسنادہ کثیر بن عبداللہ وھو واہ: المرقاۃ ۴/۲۵۳۔

وہ پکارے گا جس نے صلہ رحمی کی اور مجھے جوڑا آج اللہ اس کو جوڑے گا اور جس نے مجھے قطع کیا اس کو قطع کرے گا۔

قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: تین چیزوں کا عرش کے نیچے ہونا یہ کنایہ ہے اس بات سے کہ اللہ تعالی کے ہاں ان چیزوں کو ایک خاص مقام اور قرب حاصل ہے، جس کی بنیاد پر ان کو اختیار کرنے والا اجر وثواب سے محروم نہیں ہوگا اور ان کو ترک کرنے والا اور اعراض کرنے والا عذاب اور سزا سے محفوظ نہیں ہوگا۔

جیسا کہ بادشاہ اور سلطان کے مقربین سے ملنا اور شکر گذار ہونا یا ان سے اعراض کرنا اور شکایت کرنا بے اثر اور بے معنی نہیں ہوتا (۴۳)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان تینوں کو مختص بالذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انسان جس چیز کا قصد کرتا ہے تو یا وہ چیز اس کے اور اللہ تعالی کے درمیان دائر ہوگی کسی اور سے کوئی تعلق نہیں ہوگا، یا اس کے درمیان اور عامۃ الناس کے درمیان دائر ہوگی اور یا اس کا تعلق اس کے ساتھ اور اس کے اقرباء اور رشتہ داروں کے ساتھ ہوگا۔

اور ان تین چیزوں میں "قرآن کریم" بندے کو اللہ تعالی سے جڑنے کا واسطہ ہے، تو جو قرآن کریم کے احکام کی رعایت کرے گا اور اس کے ظاہر اور باطن کی اتباع کرے گا تو گویا کہ اس نے ربوبیت کے حقوق اداء کیے اور عبودیت کی ذمہ داریاں پوری کردیں۔

دوسری چیز ان میں سے "امانت" ہے جس کا تعلق عامۃ الناس سے ہے کیونکہ ان کے اموال، اعراض اور ان کے تمام حقوق آپس میں امانت ہیں جو ان حقوق کی پاسداری کرے گا وہ عدل کو فروغ دینے والا اور ظلم سے اعراض کرنے والا ہوگا۔ اور تیسری چیز جس کا تعلق اپنے رشتہ داروں اور اقارب سے ہے وہ "صلہ رحمی ہے" تو جو اپنے رشتہ داروں سے دنیوی اور اخروی امور میں حسن سلوک کرے گا وہ صلہ رحمی کے حقوق ادا کرنے والا اور اُن سے بری الذمہ ہوگا (۴۴)۔

القرآن یُحَاجُّ العباد له ظهرٌ وبطنٌ

"قرآن بندوں سے جھگڑے گا" کا مطلب یہ ہے کہ جن لوگوں نے دنیا میں قرآن کریم کے احکام پر

---

(۴۳) الطیبی: ۲۳۸/۴۔

(۴۴) الطیبی: ۲۳۹/۴۔ المرقاۃ: ۳۵۳/۴۔

عمل نہ کیا ہو قیامت کے روز قرآن کریم ان سے جھگڑے گا اور اللہ تعالی کی طرف سے ان کو سزا دلوائے گا لیکن جن لوگوں نے اپنی دنیاوی زندگی میں قرآن کریم کی تعظیم بھی کی ہو اور اس پر عمل بھی کیا ہو تو قرآن حکیم ان کی طرف سے جھگڑا کرے گا یعنی بارگاہ رب العزت میں ان کی طرف سے وکالت کرے گا اور ان کی شفاعت کرے گا۔

قرآن کے لیے ظاہر اور باطن ہے ، بعض حضرات نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ قرآن کریم کے کچھ معنی بالکل ظاہر ہیں، یعنی احکام وغیرہ جن کو اکثر لوگ سمجھتے ہیں اور ان میں کسی غور و فکر اور تأمل کی ضرورت نہیں اور کچھ معنی اس طرح خفی ہیں جنہیں سمجھنے کے لیے غور و فکر اور تأمل کی ضرورت ہے اور وہ ایسے خفی اشارات پر موقوف ہیں جنہیں خواص مقربین اور علماء عاملین ہی سمجھ سکتے ہیں۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ظہر سے مراد قرآن حکیم کی ظاہری تلاوت ہے اور بطن سے مراد اس میں غور و فکر کرنا ہے۔

اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ظہر سے مراد ان قصوں کا ظاہر ہے جن میں کسی قوم پر اللہ تعالی کی طرف سے غضب اور عقاب آیا ہے ، جبکہ بطن سے مراد وہ عبرت اور تنبیہ ہے جو امت میں ان قصوں کے پڑھنے اور سننے والے کو حاصل ہوتی ہے (۴۵) ۔ علامہ کاندھلویؒ فرماتے ہیں کہ یہ وجہ اچھی ہے ، لیکن اس صورت میں ظہر اور بطن صرف قرآن کریم کے قصص کے ساتھ مختص ہوگا، جبکہ قرآن قصص کے علاوہ پر بھی مشتمل ہے ، لہذا سب سے احسن وجہ یہ ہے کہ ظہر سے مراد وہ ہو جس پر ایمان لانے اور اس کے مقتضاء پر عمل کرنے میں تمام مکلفین برابر ہوں اور بطن سے مراد وہ حصہ ہو جس کو سمجھنے میں عباد اپنے علم و فہم کے تفاوت کی بناء پر متفاوت ہوں (۴۶) ۔

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "یُحَاجُّ العِبَادَ" کے بعد "ظَهْرٌ وَبَطْنٌ" اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے لایا گیا کہ جو لوگ قرآن پر عمل نہیں کرتے ان سے قیامت کے دن قرآن حکیم کے بارے میں ہر شخص کی سمجھ اور اس کے علم کے بقدر ہی مواخذہ ہوگا (۴۷) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۴۵) التعلیق الصبیح:۳/۱۴۔ المرقاۃ:۴/۳۵۲۔
(۴۶) التعلیق الصبیح:۳/۱۴۔
(۴۷) بحوالہ بالا۔

قرآن حکیم سرچشمہ ہدایت ہے

﴿ وعن ﴾ اَلْحَارِثِ الْاَعْوَرِ قَالَ مَرَرْتُ فِي الْمَسْجِدِ فَإِذَا النَّاسُ يَخُوضُونَ فِي الْأَحَادِيثِ فَدَخَلْتُ عَلَى عَلِيٍّ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ أَوَقَدْ فَعَلُوهَا قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَمَا إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ أَلَا إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةٌ قُلْتُ مَا الْمَخْرَجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللّٰهِ قَالَ كِتَابُ اللّٰهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ هُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللّٰهُ وَمَنِ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللّٰهُ وَهُوَ حَبْلُ اللّٰهِ الْمَتِينُ وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ الَّذِي لَا تَزِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ وَلَا تَلْتَبِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ وَلَا يَخْلَقُ عَنْ كَثْرَةِ الرَّدِّ وَلَا يَنْقَضِي عَجَائِبُهُ هُوَ الَّذِي لَمْ تَنْتَهِ الْجِنُّ إِذْ سَمِعَتْهُ حَتَّى قَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ وَمَنْ عَمِلَ بِهِ أُجِرَ وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَالدَّارِمِيُّ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ هٰذَا حَدِيثٌ إِسْنَادُهُ مَجْهُولٌ وَفِي الْحَارِثِ مَقَالٌ (۴۸)

"حارث کہتے ہیں میں مسجد میں سے گذرا تو دیکھا لوگ باتوں میں مشغول اور منہمک ہیں، میں نے حضرت علیؓ کے پاس جاکر یہ بات ان کو بتائی تو علیؓ نے فرمایا کیا واقعی لوگ ایسا کر رہے ہیں، میں نے کہا جی، حضرت علیؓ نے فرمایا سنو! میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے، فرماتے تھے خبردار آئندہ فتنے ہونگے، میں نے عرض کیا، حضرت ان سے بچنے کا کیا طریقہ ہوگا فرمایا اللہ کی کتاب ان سے حفاظت کا ذریعہ ہوگی، اس میں ماضی اور مستقبل کی خبریں ہیں اور تمہارے درمیان پیش آنے والے معاملات کے فیصلے ہیں اس کے احکام فیصلہ کن ہیں، کوئی مذاق نہیں جو متکبر اس کو چھوڑے گا اللہ اس کو توڑ ڈالیں گے، اور جو اس کے سوا کسی ذریعے سے رہ نمائی چاہے گا اللہ اس کو گمراہ کریں گے۔ وہ اللہ کی مضبوط رسی ہے۔ وہ حکمت والا ذکر ہے۔ وہ صراط مستقیم ہے، وہ قرآن وہ ہے کہ اس کی بدولت انسانی خواہشات حق کو چھوڑ کر باطل کی طرف نہیں جاتیں، نہ اس کو اختیار کرنے کی صورت میں زبانیں مشکوک باتیں کرتی ہیں اور نہ علماء کو اس سے کبھی سیری ہوتی ہے، نہ وہ بار بار پڑھنے سے پرانا ہوتا ہے (کہ طبیعت اکتانے لگے) نہ اس کے عجائب و اسرار کبھی ختم

(۴۸) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱۱۸/۲ باب فی فضل القرآن، والدارمی فی سننہ ۵۲۶/۲ باب فضل من قرأ القرآن رقم الحدیث ۳۳۳۱۔

ہوتے ہیں وہ تو وہ ہے کہ جب جنات نے اس کو سنا تو وہ بار بار پڑھنے لگے اور پکار اٹھے "ہم نے عجیب قرآن سنا ہے جو ہدایت کی طرف راہنمائی کرتا ہے ہم اُس پر ایمان لے آئے" جو قرآن کی بات بولے گا وہ سچا ہوگا، جو قرآن پر عمل کرے گا اس کو اجر ملے گا، جو قرآن کے مطابق فیصلہ کرے گا وہ انصاف کرے گا اور جو قرآن کی دعوت دے گا وہ صراط مستقیم کی طرف رہنمائی کرے گا۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خوض کے معنی دراصل "الشروعُ فی الماءِ والمرورُ فیہ" پانی میں گذرنے کے آتے ہیں اور قرآن حکیم میں اکثر غیر پسندیدہ چیزوں کے شروع کے بارے میں خوض مستعمل ہوا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فَذَرْهُم فی خَوْضِهِمْ یَلْعَبُوْن" (۴۹)۔ (*)

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "احادیث" سے مراد لوگوں کی اور دنیا کی باتیں ہیں اور فضول قصے اور حکایات ہیں کہ لوگ تلاوت قرآن کریم ذکر و اذکار اور اُوراد چھوڑ کر ان فضولیات میں لگے ہوئے تھے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد صفات متشابہ کی باتیں ہیں جن میں بحث کرنا اور جھگڑنا ممنوع ہے۔

بعض حضرات کی رائے یہ بھی ہے کہ اس سے مراد احادیث نبویہ ہیں اور مطلب یہ ہے کہ احادیث نبویہ کی بحث میں مبالغہ سے کام لیتے تھے اور قرآن سے بالکل لاتعلق تھے تو اس وجہ سے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو وعید سنائی (۵۰)۔

مَنْ تَرَکَہٗ مِنْ جَبَّارٍ

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے قرآن مجید کے کسی ایک کلمہ یا ایک آیت پر از راہ تکبر عمل کرنا چھوڑ دیا جس پر عمل کرنا واجب تھا یا تکبر کی وجہ سے ایک کلمہ یا ایک آیت کی تلاوت چھوڑ دی تو وہ شخص کافر ہوجاتا ہے۔

لیکن اگر کوئی شخص سستی، عجز یا ضعف کی وجہ سے تلاوت چھوڑ دے جبکہ دلی طور پر وہ قرآن کی عظمت اور حرمت کا معتقد ہے تو اس پر ترک تلاوت کی وجہ سے گناہ تو نہیں، البتہ وہ ثواب سے محروم ہوگا (۵۱)

(۴۹) الطیبی: ۲۴۴/۴۔
(۵۰) المرقاۃ: ۳۵٦/۴۔
(۵۱) الطیبی: ۲۴۵/۴۔ المرقاۃ ۳۵۷/۴۔

(*) سورۃ الانعام: ۹۱/۔

هُوَ الَّذِيْ لَا تَزِيْغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ

"خواہشات انسانی حق سے باطل کی طرف مائل نہیں ہوتیں" اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص قرآن کریم کی اتباع کرے اور اپنی زندگی کے ہر موڑ پر قرآن کی راہنمائی کا طلب گار ہو تو وہ ہر گمراہی اور ہر ضلالت سے محفوظ رہتا ہے، توفیق الٰہی اسے اسی راستہ پر گامزن رکھتی ہے جو حق وہدایت کی شاہراہ ہوتی ہے۔

اشکال

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس موقع پر ایک اشکال نقل فرمایا ہے، وہ یہ کہ اہل بدعت، روافض، خوارج اور موجودہ دور کے دیگر باطل فرقے قرآن سے استدلال کرتے ہیں اور اس کے باوجود گمراہی سے محفوظ نہیں ہوتے؟

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہی بات محل نظر ہے کہ قرآن کریم سے ان کا استدلال حقیقت پر مبنی بھی ہے یا نہیں، کیونکہ ان کا استدلال بالکل غلط زاویہ فکر سے ہوتا ہے، پہلے تو وہ اپنے خیالات اور نظریات کی ایک عمارت بنالیتے ہیں پھر اس کی مضبوطی کے لیے قرآن کا سہارا لیتے ہیں، اس طرح وہ قرآنی آیات کو ان کے حقیقی مفہوم و معانی سے الگ کر کے اپنے خیالات و نظریات پر چسپاں کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

جبکہ اہل حق اپنے خیالات و عقائد کو قرآن حکیم کے تابع بناتے ہیں قرآن کریم کی واضح ہدایات کی روشنی میں وہ اپنے اعتقادات کو آراستہ کرتے ہیں، اور گمراہ ذہن کے لوگ قرآن کو اپنے خیالات اور نظریات کا تابع بناتے ہیں اور دنیا کو یہ باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ لوگ جو کچھ کہتے ہیں وہ قرآن ہی سے استدلال کر کے کہتے ہیں حالانکہ یہ غلط ہوتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ لوگ احادیث اور دیگر ذرائع جو قرآن کے فہم کے لیے ضروری ہیں جیسے اقوال صحابہؓ و تابعینؒ اور ارشادات علماء حقانیین ان سب کو بالکل نظرانداز کردیتے ہیں اور یہ گمراہ کن تصور قائم کرتے ہیں کہ کامل راہنمائی صرف قرآن ہی سے حاصل کی جاسکتی ہے، حالانکہ قرآن کا اصل مقصد و منشا ان ذرائع سے استفادہ کر کے معلوم کیا جاسکتا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا" تو درحقیقت ان کی گمراہی کا سبب استدلال بالقرآن اور اهتداء بالقرآن کی وجہ سے نہیں بلکہ قرآن کی اصل حقیقت تک نہ پہنچنے کی وجہ سے ہے، کیونکہ قرآن کریم کی ہدایت اسی وقت کارآمد ہوتی ہے جبکہ ان

ذرائع کو پورے اعتقاد کے ساتھ اختیار کیا جائے جن پر قرآن کا فہم موقوف ہے اور جن کے بغیر اصل منشا تک رسائی ممکن نہیں کسی نے اس کا خوب نقشہ کھینچا ہے۔

باران کہ در لطافتِ طبعش خلاف نیست
درباغ لالہ روید و درشورۂ بوم خس

اسی لیے حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: ''مَنْ لم یحفَظِ القرآنَ ولم یکتُبِ الحدیثَ لایُقْتَدیٰ بہ ومَنْ دَخَلَ فی طریقِنا بغیرِ علمٍ و استمرَّ قانعاً بِجَهلِہ فهو ضُحْکَۃٌ للشیطانِ مَسْخرَۃٌ لہ لأنَّ عِلْمَنا مُقیّدٌ بالکتابِ والسُّنّۃِ''

''جو شخص قرآن یاد نہ کرے اور احادیث نہ سیکھے تو اس کی پیروی نہ کی جائے اور جو شخص ہمارے مسلک میں بغیر علم داخل ہوا اور اس نے ہمیشہ اپنے جہل پر قناعت کی تو وہ شیطان کے لیے ہنسی کھیل بنتا ہے اور اس کا اسیر بن کر رہتا ہے، کیونکہ ہمارا علم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مقید ہے'' (۵۲)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ''لاتَزِیغُ بہ الأھواءُ'' کے اندر یہ احتمال بھی ہے کہ باء تعدیہ کے لیے ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ اہل ھوس یعنی بدعتی اور گمراہ لوگ قرآن کے اصلی معنی اور مفہوم میں تبدیلی پر قادر نہیں ہوتے اور یہ اشارہ ہے ''تحریفُ الغالِین وانتحالُ المُبطِلِین'' اور ''تأویلُ الجاھِلین'' کی طرف (۵۳)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ''لاتُزِیغُ'' کا لفظ ''إزاغۃ'' ہے بمعنی ''إمالۃ'' مائل کرنے کے اور مطلب یہ ہے کہ گمراہ کن خواہشات ان کو قرآن کریم کی بدولت راہ مستقیم سے کجی کی طرف مائل نہیں کرتیں، کیونکہ اللہ بزرگ و برتر نے خود قرآن حکیم کی حفاظت و کفالت اپنے ذمہ لی ہے چنانچہ ارشاد گرامی ہے: ''إنّا نحنُ نزّلنا الذِّکرَ وإنّا لہ لَحافِظون'' (۵۴) بخلاف دیگر کتب سماویہ کے ان میں تحریف ہوئی اور ان کے کلمات کو اپنی حقیقت سے تبدیل کیا گیا (۵۵)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۵۲) المرقاۃ: ۴/۳۵۷تا۳۵۸۔
(۵۳) الطیبی: ۴/۲۳۵۔
(۵۴) سورۃ الحجر /۹۔
(۵۵) المرقاۃ: ۴/۳۵۸۔

قرآن کریم کا ایک معجزہ

﴿وعن﴾ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَوْ جُعِلَ الْقُرْآنُ فِي إِهَابٍ ثُمَّ أُلْقِيَ فِي النَّارِ مَا احْتَرَقَ رَوَاهُ الدَّارِمِيُّ (۵۶)

"اگر قرآن کریم کو چمڑے میں رکھ کر آگ میں ڈال دیا جائے تو وہ نہیں جلے گا"۔

اس حدیث کے مطلب میں علماء کے مختلف اقوال ہیں:

بعض حضرات نے اس حدیث کو ظاہر پر حمل کیا ہے کہ اگر چمڑے میں رکھ کر قرآن شریف آگ میں ڈال دیا جائے تو وہ آگ سے نہیں جلے گا، لیکن یہ دیگر معجزات کی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک معجزہ تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے ساتھ خاص تھا آپ کے بعد ہمیشہ اس طرح ہونا ضروری نہیں، البتہ بعض اوقات اللہ تعالیٰ اپنی قدرت سے مُصْحَف کو آگ کے اثر سے محفوظ بھی رکھ لیتے ہیں۔

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ "قرآن کریم" سے مراد مُصْحَف قرآن نہیں بلکہ علم قرآن ہے اور "إهاب" سے مراد جسم حافظ قرآن ہے اور "النار" سے مراد جہنم کی آگ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جس کے دل و دماغ میں قرآن کے الفاظ اور معانی ہونگے، ایسے جسم کو اللہ تعالیٰ دوزخ کی آگ سے محفوظ رکھیں گے۔

اس کی تائید "شرح السنۃ" کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے: عن أبی أمامة "إحفظوا القرآن، فإن اللّٰه تعالیٰ لا يُعَذِّبُ بالنارِ قلباً وَعَىٰ القرآنَ"

"إهاب" کا ذکر اس لیے کیا گیا کہ إهاب جلد غیر مدبوغ کو کہتے ہیں تو چونکہ جلد غیر مدبوغ خشک ہوتی ہے اس وجہ سے وہ جلدی جل جاتی ہے حتی کہ دھوپ کی وجہ سے اس میں فرق آجاتا ہے، چہ جائیکہ اسے آگ میں ڈال دیا جائے۔ بخلاف جلد مدبوغ کے وہ نرم ہوتی ہے اور نرمی کی وجہ سے اس میں جلدی فساد نہیں آتا۔

تو مطلب یہ ہوا کہ اگر قرآن مجید خشک کھال کے اندر رکھ کر آگ میں ڈال دیا جائے تو قرآن کی مجاورت کی برکت سے اس کو آگ نہیں چھوئے گی، چہ جائیکہ وہ مؤمن جو اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سب سے اکرم اور افضل ہے جس نے قرآن اپنے سینے میں محفوظ کیا ہے اور اس کی قراءت پر پابند اور احکام پر عامل ہے اس کو آگ کیونکر جلائے گی (۵۷)۔

(۵۶) الحدیث اخرجہ الدارمی فی سننہ: ۲/۲۲، باب فضل من قرأ القرآن، رقم الحدیث ۳۳۱۰۔

(۵۷) المرقاۃ: ۴/۳۶۰، التعلیق الصبیح: ۳/۱۸، الطیبی ۴/۲۴۹۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک حقیر چیز کے ساتھ تمثیل پیش کرنا مبالغہ پر مبنی ہے اور یہ ایک فرضی صورت ہے جیسے: "قُلْ لَوْكَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا" (۵۸) الآیۃ اور مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید بالفرض اگر اس حقیر چیز کے اندر رکھا جائے تو اس کو آگ نہیں چھوئے گی چہ جائیکہ وہ مومن جو قرآن کی تلاوت کرنے والا اور اس پر عامل ہے بھلا اس کو آگ کیسے جلا سکتی ہے، کیونکہ مجاورت کی برکت سے شرافت اور کرامت کا حاصل ہونا ایک بدیہی بات ہے، جس کی گواہی کسی نے اچھے انداز سے دی ہے۔ شعر:

مَنْ عَاشَرَ الشُّرَفَاءَ شَرَّفَ قَدْرَہ
ومعًا شِرَ السُّفَهَاءِ غَيْرُ مُشَرَّفٍ (۵۹)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

سورۂ زلزال، اخلاص اور سورۂ کافرون کی فضیلت

وعن ابْنِ عَبَّاسٍ وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالاَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا زُلْزِلَتْ تَعْدِلُ نِصْفَ الْقُرْآنِ وَقُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ وَقُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ تَعْدِلُ رُبُعَ الْقُرْآنِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۱)

"حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "إِذَا زُلْزِلَتْ" نصف قرآن کے برابر ہے اور "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ" تہائی قرآن کے برابر ہے اور "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُون" چوتھائی قرآن کے برابر ہے۔

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم مبدا اور معاد کو بیان کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ "سورۃ زلزال" میں معاد کو مستقل طور پر بڑے اور موثر انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ اس لیے وہ آدھے قرآن کے برابر شمار ہوتی ہے (۲)۔

ایک دوسری حدیث شریف میں آیا ہے "إِنَّهَا رُبُعُ الْقُرْآن" اس کی توجیہ اس طرح کی جاتی ہے کہ قرآن شریف چار امور پر مشتمل ہے: توحید اور نبوت کی تقریر اور احکام معاش اور احوال معاد اور چونکہ یہ سورت

(۵۸) سورۃ الکہف/۱۰۹۔

(۵۹) الطیبی: ۲۵۰/۴۔

(۱) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۱۱۶/۲ باب فی سورۃ الاخلاص و سورۃ اذا زلزلت۔

(۲) التعلیق الصبیح: ۲۲/۳۔

احوال معاد کے بیان پر مشتمل ہے، اس لیے ربع القرآن کے برابر ہوئی۔

"سورۂ اخلاص" کی تفصیل گذر چکی ہے اور "سورۂ کافرون" کو ربع القرآن کے ساتھ برابر قرار دیا اس وجہ سے کہ اس میں توحید کا بیان ہے کیونکہ شرک سے براءت توحید کا اثبات ہے (۳)۔

اس قسم کی تمام روایات کی توجیہات کے بارے میں علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ کا قول جامع یہ ہے کہ ہم جو بھی توجیہات بیان کریں گے وہ ہمارے علم اور فہم کے مطابق ایک احتمال کے درجے میں ہیں، اصل حقیقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو معلوم ہو سکتی ہے، اس لیے کہ اشیاء کے حقائق کی معرفت تک آپ ہی کی رسائی ہو سکتی ہے (۴)۔

بَاب

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَمْ يَفْقَهْ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فِي أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثٍ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالدَّارِمِيُّ (۵)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے قرآن تین دن سے کم میں پڑھا اس نے اس کو سمجھا نہیں"۔

کتنی مدت میں قرآن ختم کیا جائے؟

ختم قرآن کریم کے سلسلے میں علماء کرام کی مختلف آراء ہیں:

(۳) الطیبی: ۴/۲۵۸۔ المرقاۃ ۴/۳۶۷۔

(۴) المرقاۃ: ۴/۳۶۸۔

(۵) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ ۸/۱۹۷ رقم الحدیث: ۲۹۴۶ فی آخر کتاب القراءۃ، واخرجہ ابوداود فی سننہ: ۲/۵۴ باب فی کم یقرأ القرآن، رقم الحدیث: ۱۳۹۰، والدارمی فی سننہ: ۲/۵۶۲ باب فی ختم القرآن، رقم الحدیث: ۳۴۸۷۔

بعض حضرات نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کیا ہے، چنانچہ وہ ہمیشہ تین دن میں ختم کرتے تھے اور اس سے کم میں ختم کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے، جبکہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ تین دن سے کم میں ختم کرنے میں قرآن کریم کے ظاہری معنی نہیں سمجھ سکتا اور اصل حقائق اور معارف میں اگر تدبر کرنا چاہے تو پوری عمر ایک آیت بلکہ ایک کلمہ کے اسرار تک رسائی کے لیے بھی ناکافی ہے۔

تو حدیث میں تین دن سے کم میں ختم کرنے میں فہم قرآن کی نفی آئی ہے ثواب کی نفی نہیں ہے، اس لیے سلف میں ختم قرآن کریم کے مختلف طریقے اور عادات تھیں، بعض حضرات دو مہینوں میں ایک ختم پورا کرتے تھے اور بعض بزرگوں سے ایک دن اور ایک رات میں تین ختم بھی منقول ہیں (۶)۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ سید جلیل ابن الکاتب صوفی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف چار دن میں اور چار رات میں آٹھ ختم تک منسوب ہیں اور سلف صالحین میں بہت سے بزرگ ایسے بھی ہیں جنھوں نے ایک رکعت میں قرآن کریم ختم فرمایا ہے، جن میں سرفہرست حضرت عثمان، حضرت تمیم داری اور حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں۔

حضرات سلف سے حالات اور اشخاص کے اختلاف کی وجہ سے متعدد طریقے منقول ہیں، لیکن قرآن کریم کی تلاوت تدبر کے ساتھ اور حقوق تلاوت کی رعایت کرتے ہوئے کرنے میں عموماً تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم کرنا مشکل ہوتا ہے، البتہ یہ کوئی تحدید نہیں، بلکہ اپنے حالات کے موافق قرآن کریم کی تلاوت کے حقوق ادا کرتے ہوئے جتنے دن میں سہولت سے ختم کرسکتا ہو کر لے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے لیے جو سات دنوں کی تحدید فرمائی تھی وہ بھی ان کے حالات کے پیش نظر فرمائی تھی (۷) چنانچہ بخاری میں تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے فرمایا: "اِقْرَأِ الْقُرْآنَ فِیْ شَهْرٍ" حضرت عبداللہؓ نے عرض کیا "إِنِّیْ أَجِدُ قُوَّةً" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "فَاقْرَأْهُ فِیْ سَبْعٍ وَلَا تَزِدْ عَلٰی ذٰلِکَ" (۸)۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکثر حضرات صحابہؓ اور دیگر حضرات کا معمول وہی طریقہ رہا ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ کو بتایا تھا، یعنی سات دنوں میں ختم کرنا، جسے عارفین اور مشائخ کی اصطلاح میں "ختم الأحزاب" کہتے ہیں اور "ختم الأحزاب" کے طریقوں میں ملا علی قاریؒ

---

(۶) دیکھیے المرقاۃ: ۵/۹-۱۰۔

(۷) دیکھیے الطیبی: ۴/۲۸۱-۲۸۲۔

(۸) دیکھیے صحیح البخاری: ۲/۷۵۶، کتاب فضائل القرآن، باب فی کم یقرأ القرآن۔

نے سب سے اصح طریقہ اس کو قرار دیا ہے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ایک اثر میں مروی ہے جس کی تعبیر "فمی بشوق" سے کی جاتی ہے۔

"فمی بشوق" کی ترتیب سے قرآن کریم ختم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کریم کی سات منزلیں سات دن میں اس طرح پڑھی جائیں کہ ان کے شروع میں "فمی بشوق" کے حروف واقع ہوں، چنانچہ "ف" سے سورۂ فاتحہ کی طرف اشارہ ہے، جس سے شروع جمعہ کے دن ہوگا، "میم" سے مائدہ کی طرف "ی" سے سورۂ یونس کی طرف، "ب" سے بنی اسرائیل کی طرف، "ش" شعراء کی طرف، "واو" سے والصافات کی طرف اور "ق" سے سورۂ ق کی طرف اشارہ ہے (۹)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

بلند آواز اور پست آواز سے قرآن کریم کا پڑھنا

﴿ وعن ﴾ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْجَاهِرُ بِالْقُرْآنِ كَالْجَاهِرِ بِالصَّدَقَةِ وَالْمُسِرُّ بِالْقُرْآنِ كَالْمُسِرِّ بِالصَّدَقَةِ رواه التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ (۱۰)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قرآن کریم کو بلند آواز سے پڑھنے والا ایسا ہے جیسے علانیہ صدقہ کرنے والا اور اخفاء کے ساتھ تلاوت قرآن کرنے والا ایسا ہے جیسے مخفی صدقہ دینے والا"۔

قرآن کریم جہراً اور سرّاً پڑھنے کو جہراً اور سرّاً صدقہ دینے کے ساتھ تشبیہ دی ہے، علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں کے درمیان قدر مشترک یہ بتایا ہے کہ صدقہ بعض اوقات جہراً دینا افضل ہوتا ہے اور بعض اوقات سرّاً۔

اسی طرح قرآن کریم بھی بعض اوقات جہراً پڑھنا افضل ہوتا ہے اور بعض اوقات سرّاً، چنانچہ قرآن کریم کو آہستہ اور باآواز بلند دونوں طرح کے پڑھنے کے بارے میں آثار منقول ہیں اور علماء نے ان کے درمیان تطبیق اس طرح دی ہے کہ آہستہ پڑھنا ریاء سے زیادہ دور ہے، لہذا آہستہ پڑھنا اس آدمی کے لیے بہتر ہے جو

(۹) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۱۰/۵۔
(۱۰) دیکھیے شرح الطیبی: ۲۸۲/۴۔ والمرقاۃ: ۱۰/۵۔

ریاء سے ڈرتا ہو اور اس کو ریاء کا خدشہ ہو اور با آواز بلند پڑھنا اس آدمی کے لیے افضل ہے جس کو ریاء میں مبتلا ہونے کا خوف نہ ہو، بشرطیکہ اس سے کسی نمازی، سونے والے یا کسی اور کو تکلیف نہ پہنچے۔

وجہ افضلیت یہ ہے کہ بلند آواز سے پڑھنے میں عمل زیادہ ہے اور اس طرح دوسروں تک فائدہ متعدی ہوتا ہے کہ کوئی سن کر ثواب پاتا ہے اور کوئی سن سن کر سیکھ لیتا ہے اور اسی طرح یہ ذوق اور رغبت کے ساتھ پڑھنے کا سبب بھی ہے اور اس میں شعار دین اور اللہ تعالی کے کلام کا برملا اظہار ہے۔ خود پڑھنے والے کو بھی فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ اس کے دل کو بیداری حاصل ہوتی ہے، غفلت اور نیند کا غلبہ دور ہوتا ہے، نشاط بڑھتا ہے اور دھیان برقرار رہتا ہے۔

بہرکیف ان فوائد میں سے کوئی فائدہ بھی پیش نظر ہو تو پھر با آواز بلند پڑھنا ہی افضل ہوگا (١٠)۔

البتہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت نقل کی ہے، جس میں ارشاد ہے: (١١) "السِّرُّ أفضلُ من العَلَانِيَةِ والعَلَانِيَةُ أفضلُ لِمَن أرادَ الاقتِداءَ" یعنی بلند آواز سے پڑھنا اس شخص کے لیے افضل ہے جو دوسروں کو اس عمل کی پیروی کی ترغیب دینا چاہتا ہو۔

باب

الفصل الأول

﴿وعن﴾ أُبَيِّ بنِ كَعْبٍ قَالَ

كُنْتُ فِي الْمَسْجِدِ فَدَخَلَ رَجُلٌ يُصَلِّي فَقَرَأَ قِرَاءَةً أَنْكَرْتُهَا عَلَيْهِ ثُمَّ دَخَلَ آخَرُ فَقَرَأَ قِرَاءَةً سِوَى قِرَاءَةِ صَاحِبِهِ فَلَمَّا قَضَيْنَا الصَّلَاةَ دَخَلْنَا جَمِيعًا عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ إِنَّ هٰذَا قَرَأَ قِرَاءَةً أَنْكَرْتُهَا عَلَيْهِ وَدَخَلَ آخَرُ فَقَرَأَ سِوَى قِرَاءَةِ صَاحِبِهِ فَأَمَرَهُمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَرَآ فَحَسَّنَ شَأْنَهُمَا فَسَقَطَ فِي نَفْسِي مِنَ التَّكْذِيبِ وَلَا إِذْ

(١١) دیکھیے التعلیق الصبیح: ٣/٢٣۔ و میزان الاعتدال: ٢/٦٦٥ ترجمۃ عبد الملک بن مہران ٥٢٥٤۔

كُنْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا قَدْ غَشِيَنِي ضَرَبَ فِي صَدْرِي
فَفِضْتُ عَرَقًا وَكَأَنَّمَا أَنْظُرُ إِلَى اللّٰهِ فَرَقًا فَقَالَ لِي يَا أُبَيُّ أُرْسِلَ إِلَيَّ أَنِ اقْرَإِ الْقُرْآنَ عَلَى
حَرْفٍ فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هَوِّنْ عَلَى أُمَّتِي فَرَدَّ إِلَيَّ الثَّانِيَةَ اقْرَأْهُ عَلَى حَرْفَيْنِ فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ
هَوِّنْ عَلَى أُمَّتِي فَرَدَّ إِلَيَّ الثَّالِثَةَ اقْرَأْهُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ وَلَكَ بِكُلِّ رَدَّةٍ رَدَدْتُكَهَا مَسْأَلَةٌ
تَسْأَلُنِيهَا فَقُلْتُ اللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِأُمَّتِي اللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِأُمَّتِي وَأَخَّرْتُ الثَّالِثَةَ لِيَوْمٍ يَرْغَبُ إِلَيَّ الْخَلْقُ
كُلُّهُمْ حَتَّى إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۲)

"ابی بن کعبؓ فرماتے ہیں کہ میں مسجد میں تھا، ایک شخص نے آکر نماز شروع کی اور ایسی قراءت کی کہ میں اس کو درست نہیں سمجھتا تھا، پھر دوسرا آیا اور اس نے کسی اور طریقے پر قراءت کی، نماز ختم کرنے کے بعد ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گئے اور میں نے ان دونوں کی قرات کے نادرست ہونے کا ذکر کیا، آپؐ نے ان دونوں سے پڑھوایا اور ان کی قرات کی تحسین فرمائی تو میرے دل میں تکذیب کا ایسا وسوسہ پیدا ہوا کہ زمانہ جاہلیت میں بھی ایسا وسوسہ نہ آیا تھا، جب حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ پر چھا جانے والی کیفیت کو محسوس فرمایا تو دست مبارک میرے سینے پر مارا جس سے میں پسینہ پسینہ ہوگیا اور خوف کی وجہ سے ایسا محسوس ہوا کہ گویا میں اللہ تعالی کو دیکھ رہا ہوں، پھر فرمایا اے ابی اللہ نے میرے پاس حکم بھیجا کہ قرآن کو ایک لغت کے مطابق پڑھیے تو میں نے درخواست کی کہ میری امت کے لیے آسانی فرمائے تو دوبارہ حکم آیا کہ دو لغت کے مطابق پڑھیے، پھر میں نے درخواست کی کہ میری امت کے لیے آسانی فرمایئے۔ تو تیسری مرتبہ فرمایا کہ قرآن کو سات لغات کے مطابق پڑھیے اور آپ کو ہر اس جواب کے بدلے میں جو میں نے آپ کو دیا ہے ایک دعا کی اجازت ہے جو آپ مجھ سے مانگیں تو میں نے دو مرتبہ اپنی اُمت کی مغفرت کی دعا کی اور تیسری دعا کو اسی دن کے لیے باقی رکھا ہے، جب تمام مخلوق میری طرف راغب ہوگی یہاں تک کہ ابراہیم علیہ السلام بھی"۔

جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قراتوں کی تحسین فرمائی تو حضرت ابیؓ فرماتے ہیں کہ میرے دل میں تکذیب کا وسوسہ پیدا ہوگیا ایسا وسوسہ اور شبہ جو ایام جاہلیت میں بھی پیدا نہیں ہوا تھا، اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کریم اللہ تعالی کا کلام ہے تو اس کو کسی خاص طریقے کے مطابق ہی پڑھنا چاہیے اور

(۱۲) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۲۷۳ باب بیان ان القرآن انزل علی سبعة احرف۔

یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک ہی کلام کو کئی شخص کئی طریقوں سے پڑھیں اور ان سب کا پڑھنا درست بھی ہو؟ جبکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں طریقوں کی توثیق فرمائی تھی تو اس بنیاد پر ان کے دل میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کا وسوسہ پیدا ہوگیا اور ایام جاہلیت کے شبہ سے بڑھ کر اس لیے تھا کہ ایام جاہلیت میں دل و دماغ ایمان و یقین سے منور نہیں تھے، اس لیے اس حالت میں غفلت اور شک میں واقع ہونے کی وجہ سے بڑے سے بڑا شبہ بھی محسوس نہیں ہوتا تھا، لیکن اب جبکہ اللہ رب العزت کے فضل و کرم سے دل و دماغ ایمان اور اسلام کی روشنی سے منور ہیں اور یقین و معرفت کی دولت حاصل ہے تو یہ وسوسہ اور شبہ بھی بہت ہی زیادہ بڑا اور سنگین معلوم ہوا۔

نیز حالت کفر میں چونکہ غفلت تھی، اس لیے تمام شکوک و شبہات یقین کے درجے میں نہیں تھے بلکہ شک ہی کے درجے میں تھے، بخلاف حالت اسلام کے کیونکہ معرفت حاصل ہونے کے بعد دین کے سلسلے میں جو شبہ ان کے ذہن میں آیا وہ یقین کے درجے میں آیا، اس لیے ایام جاہلیت کی بہ نسبت اس شبہ کو بڑا قرار دیا۔

لیکن حضرت ابی بن کعبؓ چونکہ افاضل اور اکابر صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین میں سے تھے اور جو کچھ وسوسہ ان کے دل میں آیا تھا اختلاف قراءت کی وجہ سے وہ شیطان کی طرف سے ایک جھونکا تھا، اس لیے جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک ان کے سینے پر مارا اور ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دست اطہر کی برکت پہنچی تو اس برکت کی بدولت ان کے سینے سے شک اور شبہ پسینے کے ساتھ نکلا اور وہ علم الیقین اور عین الیقین یعنی مشاہدہ اور حضور کے مقام پر پہنچے (۱۳)۔

فَسَقِطَ فِی نَفْسِی مِنَ التَّکْذِیبِ وَلَا إِذْ کُنْتُ فِی الْجَاهِلِیَّةِ

اس عبارت کی مذکورہ بالا تشریح علامہ طیبی اور ابن الملک رحمۃ اللہ علیہما کی تقریر کے مطابق ہے (۱۴) ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ قرآن مجید میں "سقط" کا لفظ مجہول کے صیغے سے وارد ہے، چنانچہ ارشاد ربانی ہے: "ولما سُقِطَ فی أیدیهم ورأوا أنهم قد ضلوا" (۱۵) اور یہی قراءت متواترہ ہے، لہذا روایت حدیث قرآن مجید کی آیت پر محمول ہوگی تاکہ دونوں میں مطابقت ہو، قرآن مجید میں لفظ "فی أیدیهم" اور حدیث شریف میں "فی نفسی" اس میں بھی کوئی فرق

(۱۳) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۲۸۹/۴-۲۹۰۔
(۱۴) ابن الملک کا ذکر مرقاۃ میں ہے ۱۸/۵۔
(۱۵) سورۃ الاعراف/۱۴۹۔

نہیں دونوں کے معنی ایک ہیں، البتہ قرآن مجید کی بلاغت اعجازی ہے جس میں "نفس" کی تعبیر "أیدی" سے ہوئی ہے۔

اسی طرح "سقط" سین کے فتحے کے ساتھ معروف بھی پڑھا گیا ہے، معروف کی صورت میں اس کے معنی "وقع" اور مجہول کی صوت میں "ندم، تحیّر" کے ہوں گے، اب مجہول کی صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ان کی قراءت کے انکار اور تکذیب کی وجہ سے میں ایسا شرمندہ ہوا کہ کبھی اس طرح نہ میں اسلام میں شرمندہ ہوا تھا اور نہ زمانہ جاہلیت میں۔

اور معروف کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ان کی قراءت کی تکذیب کی وجہ سے میرے دل کے اندر ایسی ندامت پیدا ہوئی کہ کبھی ایسی ندامت نہ اسلام میں آئی تھی اور نہ زمانہ جاہلیت میں، اس لیے کہ حضرت ابی بن کعبؓ کا عقلاء کاملین میں شمار ہوتا تھا اور عاقل اس چیز کی تکذیب کرتا ہے جو عقل یا نقل کے منافی ہو اور ظاہر ہے کہ دونوں قراءتیں نہ عقل کے منافی ہیں اور نہ ہی نقل کے، کیونکہ دونوں قراءتوں کی تحسین سے کسی ایک کا فساد نہ عقلاً لازم آتا ہے اور نہ نقلاً، خصوصاً جبکہ مخبر صادق علیہ الصلاۃ والسلام نے صحت کی خبر دی (۱۶)۔

تنبیہ

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر کا مطلب یہ ہوا کہ "فسقط فی نفسی من التکذیب" سے تکذیب فی النبوۃ مراد ہے اور ان ہی کی اتباع ابن الملکؒ نے بھی کی ہے اور یہ حضرت ابی بن کعبؓ کی تکفیر کے مترادف ہے، جبکہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہما عام صحابہ سے افضل اور بالخصوص قراءت کے فن میں سب سے اکمل تھے اور مسلّم اصول بھی یہی ہیں کہ اگر ایک عام مسلمان کے کلام میں ننانوے احتمالات ایسے ہوں جو کفر پر محمول ہوتے ہوں اور ایک احتمال اس کے خلاف ہو تب بھی اس پر ارتداد کا حکم نہیں لگایا جائے گا، چہ جائیکہ حضرت ابی ابن کعبؓ جیسی شخصیت پر، لہذا "تکذیب" سے مراد ان دونوں آدمیوں کی ان کی قراءت میں تکذیب ہے، کیونکہ اختلاف قراءت نبوت میں شرک کرنے کا سبب نہیں بن سکتا، جبکہ وہ نبوت دلائل قطعیہ حقائق عقلیہ، دقائق نقلیہ اور معجزات ظاہرۃ سے ثابت ہے اور چونکہ ان کا پڑھا ہوا قرآن ہی تھا اس لیے اس کی تکذیب حضرت ابی بن کعبؓ پر گراں گذری اور فرمایا کہ یہ تکذیب ایام جاہلیت کی تکذیب سے بھی اُشد تھی، کیونکہ اسلام لانے سے پہلے جو کچھ ہوا ہے وہ

(۱۶) دیکھیے تفصیل کے لیے مرقاۃ المفاتیح: ۵/۱۸۔

تو "الإسلامُ یهدِمُ ماکان قبلَہ" کے پیش نظر معاف ہے اور یہ تو اسلام لانے کے بعد ہوا ہے اور پھر خصوصاً قرآن مجید کے بارے میں۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی میری موافقت کی ہے اور یہی فرمایا ہے (۱۷)۔

یقیناً ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کی توجیہ اچھی ہے، لیکن علامہ طیبیؒ کی توجیہ سے بھی تکفیر ہرگز لازم نہیں آتی، چنانچہ دیگر حضرات نے بھی یہی توجیہ فرمائی ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ علامہ طیبیؒ کی توجیہ کا یہ مطلب نہیں کہ حضرت ابی بن کعبؓ کے دل میں معاذ اللہ تکذیب نبوت نے استقرار پایا، بلکہ وہم اور ھا جس کی طرح ایک خیال غیر اختیاری غیر مستقر دل میں آیا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ مارنے کے ساتھ فوراً زائل ہوا تو ظاہر ہے کہ اس سے تکفیر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تکذیب کا وسوسہ تو پیدا ہوا لیکن اس کا اعتقاد نہیں تھا، اسی طرح قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس قسم کے خیالات اور وساوس میں جب تک استمرار نہ ہو تو وہ قابل مؤاخذہ نہیں۔

اور ظاہر ہے کہ یہاں بھی استمرار نہیں، بلکہ غیر مستمر غیر مستقر خیال تھا، جو غیر اختیاری ہونے کی وجہ سے معفوعنہ ہے۔

اور علامہ نوویؒ نے بھی یہی توجیہ کی ہے، بلکہ انھوں نے تکذیب فی النبوۃ کی تصریح کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "وَسْوَسَ لی الشیطانُ تکذیباً للنبوۃِ أشدَّ مِمَّا کُنتُ عَلَیہ فی الجاھلیۃِ لأنَّہ فی الجاھلیۃِ کان غافلاً أو مُتشکِّکاً فوَسْوَسَ لہ الشیطانُ الجزمَ بالتکذیبِ"

"کہ میرے دل میں شیطان نے نبوت کے بارے میں "تکذیب" جھٹلانے کا وسوسہ ڈالا جو جاہلیت کے زمانہ کی تکذیب سے زیادہ سخت تھا، کیونکہ اس وقت تو غفلت اور شک کی بنیاد پر وسوسہ تھا اور یہ یقین کے درجے میں آیا"۔

اس کے بعد علامہ نوویؒ نے قاضی عیاضؒ اور علامہ مازریؒ کے اقوال نقل فرمائے ہیں، جن کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ یہ وسوسہ شیطان کی طرف سے حضرت ابی بن کعبؓ کے دل میں ایک غیر مستقل اور غیر منہ جھونکا تھا، اس لیے اس پر مؤاخذہ نہیں ہوتا جو کہ فوری طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دست اطہر کے ذریعہ سے نکل گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی لیے ہاتھ مارا کہ ان کا دل اس فاسد خیال سے پاک اور

(۱۷) دیکھیے المرقاۃ: ۱۸/۵-۱۹۔

معاف ہوجائے (۱۸)۔

سات حروف پر قرآن کا نازل ہونا

الفصل الثانی

عن أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ قَالَ لَقِيَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِبْرِيلَ فَقَالَ يَاجِبْرِيلُ إِنِّي بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيِّينَ مِنْهُمُ الْعَجُوزُ وَالشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَالْغُلَامُ وَالْجَارِيَةُ وَالرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يَقْرَأْ كِتَابًا قَطُّ قَالَ يَامُحَمَّدُ إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ ، وَفِي رِوَايَةٍ لِأَحْمَدَ وَأَبِي دَاوُدَ قَالَ لَيْسَ مِنْهَا إِلَّا شَافٍ كَافٍ ، وَفِي رِوَايَةٍ لِلنَّسَائِيِّ قَالَ إِنَّ جِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ أَتَيَانِي فَقَعَدَ جِبْرِيلُ عَنْ يَمِينِي وَمِيكَائِيلُ عَنْ يَسَارِي فَقَالَ جِبْرِيلُ اقْرَإِ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ قَالَ مِيكَائِيلُ اسْتَزِدْهُ حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرُفٍ فَكُلُّ حَرْفٍ شَافٍ كَافٍ (۱۹)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جبریل امینؑ سے ملاقات ہوئی تو آپ نے فرمایا اے جبریل میں ان پڑھ لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہوں، ان میں بوڑھی عورتیں بھی ہیں، بوڑھے مرد ہیں، غلام، باندیاں ہیں اور وہ لوگ ہیں جنھوں نے کوئی کتاب نہیں پڑھی تو جبریلؑ نے کہا اے محمد ——— قرآن سات لغتوں کے مطابق نازل کیا گیا ہے ۔ احمد و ابوداود کی روایت میں ہے ان میں سے ہر ایک شفا بخشنے والا ہے ، نسائی کی روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا جبریلؑ و میکائیلؑ میرے پاس آئے ، جبریلؑ دائیں جانب اور میکائیلؑ میری بائیں جانب بیٹھے ، جبریلؑ نے کہا کہ قرآن کو ایک لغت کے مطابق پڑھیے میکائیلؑ نے کہا اس میں اضافہ

---

(۱۸) تفصیل کے لیے دیکھیے شرح النووی علی صحیح مسلم: ۱/ ۲۷۳ باب بیان ان القرآن انزل علی سبعۃ احرف۔

(۱۹) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۵/ ۱۹۴ باب انزل القرآن علی سبعۃ احرف، و ابوداود فی سننہ: ۲/ ۷۶ باب نزول القرآن علی سبعۃ احرف، والنسائی فی سننہ: ۱/ ۱۵۰ فی الصلاۃ، باب ماجاء فی القرآن۔

کرائے یہاں تک کہ سات لغات تک اجازت پہنچی، پس ہر ایک ان میں شفا بخش اور کافی ہونے والا ہے"۔
"سبعۃ احرف" سے متعلق بحث کتاب العلم میں گذر چکی ہے البتہ یہاں جمع و تدوین قرآن کریم سے متعلق بحث ذکر کی جاتی ہے۔

جمع و تدوین قرآن

قرآن کریم چونکہ خالق کائنات کی آخری کتاب ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا مکمل انتظام فرمایا ہے، عالم بالا میں تو اس کو لوح محفوظ اور بیت العزت میں محفوظ کیا اور زمین پر اس کی حفاظت دو طریقے سے کی گئی ہے: صدری حفاظت اور تحریری حفاظت۔

اور قرآن کریم کو دوسری آسمانی کتابوں کے مقابلہ میں اللہ رب العزت نے یہ امتیاز عطا فرمایا ہے کہ اس کی حفاظت قلم اور کاغذ سے زیادہ حفّاظ کے سینوں سے کرائی ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا:

"وأنزلتُ علیکَ کِتاباً لایغسِلُہ الماءُ" "یعنی میں نے تم پر ایک ایسی کتاب نازل کی ہے جسے پانی نہیں دھوئے گا" (۲۰)۔

مطلب یہ ہے کہ دنیا کی عام کتابوں کا حال تو یہ ہے کہ وہ دنیوی آفات کی وجہ سے ضائع ہوجاتی ہیں، چنانچہ تورات، انجیل اور دوسرے آسمانی صحیفے اسی طرح نابود ہوگئے، لیکن قرآن حکیم کو سینوں میں اس طرح محفوظ کردیا جائے گا کہ اس کے ضائع ہونے کا کوئی خطرہ باقی نہ رہے، چنانچہ ابتدائے اسلام میں قرآن کریم کی حفاظت کے لیے سب سے زیادہ زور حافظے پر دیا گیا، بخاری میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ نزول قرآن کے وقت جبرئیل علیہ السلام کے پڑھنے کے ساتھ ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھتے جاتے تھے تاکہ وحی قرآنی محفوظ رہے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

"لاتُحَرِّکْ بِہٖ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِہٖ اِنَّ عَلَیْنَا جَمْعَہٗ وَقُرْاٰنَہٗ" (۲۱) "آپ قرآن مجید کو جلدی سے یاد کرلینے کے خیال سے اپنی زبان نہ چلائیے، کیونکہ اس کو آپ کے سینے میں جمع کرنا اور پڑھوانا تو ہمارے ذمہ ہے"۔

اس آیت میں یہ بتادیا کہ عین نزول وحی کے وقت الفاظ دہرانے کی ضرورت نہیں، اللہ تعالیٰ آپ میں ایسا حافظہ پیدا فرمادے گا کہ آپ اسے بھول نہیں سکیں گے، چنانچہ یہی ہوا کہ آپ خاموش ہو کر سنتے

(۲۰) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱۰۹۷/۴ کتاب الجنۃ وصفۃ نعیمہا باب الصفات التی یعرف بہا فی الدنیا اہل الجنۃ واہل النار، رقم الحدیث: ۲۸۶۵۔

(۲۱) سورۃ القیمۃ/۱۶۔

تھے اور وہ آپ کو یاد ہوجاتا تھا پھر آپ دوسروں کو پہنچا دیتے تھے، اس طرح سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کا سینہ مبارک قرآن کریم کا سب سے زیادہ محفوظ گنجینہ تھا۔ حفظ قرآن کا وعدہ دوسرے مقامات پر بھی کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے: "سَنُقْرِئُکَ فَلَا تَنْسٰی"۔ (۲۲)

اسی طرح امت کے سینوں میں قرآن کریم کی حفاظت کا تذکرہ بھی قرآن میں موجود ہے: "بَلْ ھُوَ اٰیٰتٌ بَیِّنٰتٌ فِی صُدُوْرِ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ"۔ (۲۳)

چونکہ قدرت الٰہی نے اس آخری کتاب کی حفاظت کا وعدہ فرمایا تھا "اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوْنَ" (۲۴) اس لیے نزول قرآن کریم کے لیے اولاً ایسی قوم کو منتخب فرمایا جو تمام اقوام کے مقابلے میں اپنی قوت حافظہ میں لاجواب تھی، ان کے سینے قومی واقعات اور قبائلی انساب کے خزانے تھے جو ایک بار سینکڑوں اشعار کا قصیدہ سن لیتے تھے تو پورا قصیدہ دل و دماغ پر نقش ہو کر یاد ہوجاتا تھا، جس پر عرب کی تاریخ شاہد ہے اور چونکہ وہ امی قوم تھی تو ان کی ہر شنید کے باقی رکھنے کا مدار صرف حافظے پر تھا، ان کی اس جبلّی اور فطری قوت حافظہ کو اسلام اور قرآن نے اور جلاء بخشی اور اس میں کافی اضافہ ہوا اور خود صحابہ کرامؓ کو قرآن سیکھنے اور اسے یاد رکھنے کا اتنا شوق تھا کہ ہر شخص اس معاملہ میں دوسرے سے آگے بڑھنے کی فکر میں رہتا تھا، بعض عورتوں نے اپنے شوہروں سے سوائے اس کے کوئی مہر طلب نہیں کیا کہ وہ انھیں قرآن کریم کی تعلیم دیں گے۔

حضرت عُبادۃ بن صامتؓ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص ہجرت کرکے مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ آتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے ہم انصاریوں میں سے کسی کے حوالے فرمادیتے تاکہ وہ اسے قرآن سکھائے اور مسجد نبوی میں قرآن سیکھنے اور سکھانے والوں کی آوازوں کا اتنا شور ہونے لگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ تاکید فرمانی پڑی کہ اپنی آوازیں پست کرو تاکہ کوئی مغالطہ پیش نہ آئے (۲۵)۔

چنانچہ تھوڑی ہی مدت میں صحابہ کرامؓ میں بے شمار ایسے حضرات پیدا ہوگئے جن کو پورا قرآن کریم یاد تھا، جن میں سے بعض حفّاظ کا نام "حافظ قرآن" کی حیثیت سے روایات میں محفوظ رہ گیا ہے اور بے شمار ایسے ہیں جن کو پورا قرآن یاد تھا، لیکن اس حیثیت سے ان کا نام روایات میں محفوظ نہیں رہ سکا۔ اس بات کی شہادت اس سے ملتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حفاظ و قراء کی بڑی بڑی جماعتیں قبائل میں بھیجا کرتے

(۲۲) سورۃ الاعلیٰ/۶۔
(۲۳) سورۃ العنکبوت/۴۹۔
(۲۴) سورۃ الحجر/۹۔
(۲۵) دیکھیے مناہل العرفان فی علوم القرآن: ۱/۲۴۱۔ المبحث الثامن فی جمع القرآن۔

تھے کہ ان کو قرآن کی تعلیم دیں۔

چنانچہ صفر ۴ھ میں عامر بن مالک ابوبراء کی درخواست پر اہل نجد کی تعلیم قرآن اور تبلیغ کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ستر قاریوں کو روانہ کیا اور ان کا امیر مُنذر بن عمرو ساعدیؓ کو مقرر فرمایا۔ اس جماعت کا نام "سریۃ القُرّاء" تھا، یہ حضرات عامر بن طفیل کی غدّاری سے بجز حضرت منذر بن محمدؓ اور حضرت عمرو بن اُمیہ ضمریؓ کے سب کے سب شہید کردیے گئے (۲۶)۔

غرض یہ کہ وہ کتاب جو عہد رسالت میں ہزاروں سینوں میں مکمل محفوظ ہو اور لاکھوں سینوں میں متفرق طور پر محفوظ ہو جس کی وضاحت سورۂ عنکبوت نے کی ہے: "بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ" (۲۷) اور وہ کتاب جو مسلمانوں کے گوشت و پوست اور دل ودماغ میں پیوست ہوچکی ہو اور مشرق و مغرب میں ہر دور میں اس کے لاکھوں حفّاظ موجود ہوں اور پھر سب کے محفوظات یکساں ہوں، ایک حرف کی بھی کمی بیشی نہ ہو اس بے نظیر انتظام حفاظت کے ہوتے ہوئے جو انتظام کسی آسمانی یا انسانی کتاب کو حاصل نہیں ہوا، قرآن مجید کی حفاظت میں کسی شک اور تردد کے احتمال کا باقی رہنا ممکن نہیں۔

قرآن عزیز کی تحریری حفاظت

اتقان میں مستدرک حاکم کے حوالے سے منقول ہے کہ تحریری صورت میں قرآن مجید تین بار جمع ہوا:

❶ عہد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں ❷ عہد صدیقی میں ❸ عہد عثمانی میں۔

جمع نبوی اور صدیقی حضرت زید بن ثابتؓ سے اور جمع عثمانی حضرت حذیفۃ بن الیمانؓ سے منقول ہے اور تینوں جمع کی نوعیت میں فرق ہے (۲۸)۔

عہد نبوی

عہد رسالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معمول تھا کہ جب کوئی آیت نازل ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کاتب وحی کو یہ ہدایت فرما دیتے تھے کہ اسے فلاں سورت میں فلاں فلاں آیت کے بعد لکھا

(۲۶) والتفصیل فی الفتح: ۳۸۶/۷ باب غزوۃ الرجیع وبئر معونۃ، وکذا علوم القرآن للعلامہ شمس الحق الافغانی ص ۱۰۹۔

(۲۷) سورۃ العنکبوت/۴۹۔

(۲۸) دیکھیے الاتقان فی علوم القرآن: ۵۷/۱۔۵۹ النوع الثامن عشر فی جمعہ وترتیبہ۔

جائے، چونکہ کاغذ عرب میں کمیاب تھا اور جمع قرآن کا مقصد قرآن کریم کو ضائع ہونے سے محفوظ رکھنا تھا، اس لیے قرآن کریم کو مختلف اشیاء پر تحریر کیا گیا، کچھ سفید پتھروں کی تراشی ہوئی تختیوں پر، کچھ سفید چمڑے کے پارچوں پر، کچھ کھجور کی شاخوں پر اور کچھ لکڑی کی ہموار تختیوں اور ہڈیوں پر۔ البتہ کبھی کبھی کاغذ کے ٹکڑے بھی استعمال کیے گئے ہیں۔

عہد صدیقی

عہد صدیقی میں جمع قرآن سے یہ مقصود تھا کہ قرآن مجید کو کتابی صورت میں یکجا جمع کیا جائے تاکہ متفرق قطعات میں سے کسی قطعے کے ضائع ہونے کا خطرہ باقی نہ رہے۔

اس جمع کے محرک فاروق اعظمؓ تھے، چنانچہ مندرجہ ذیل فصل ثالث کی روایت میں تفصیل مذکور ہے (۲۹) ۔ "وعن زَیدِ بن ثابتٍ قال أرسَلَ إلیَّ أبوبکرٍ مَقتَلَ أهلِ الیمَامَة فإذا عُمَرُ بنُ الخطابِ عندہ" خلاصہ یہ ہے کہ جب جنگ یمامہ میں قراء شہید ہوگئے تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے مجھے بلایا اور فرمایا کہ حضرت عمرؓ میرے پاس آئے اور کہا کہ یمامہ کی جنگ کی تیزی میں قرّاء قرآن شہید ہوگئے، اگر اور دو جنگوں میں بھی شہادت قراء کا سلسلہ اسی طرح جاری رہا تو قرآن کریم کے اکثر حصوں کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے، لہذا آپ حکم دیں کہ قرآن حکیم کو تحریری صورت میں جمع کیا جائے، میں نے کہا کہ ہم ایسا کام کیوں کریں جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا، حضرت عمرؓ نے کہا قسم خدا کی اسی میں خیر ہے، آپ کا یہ مطالبہ جاری رہا، یہاں تک کہ اللہ تعالی نے میرا سینہ اس کام کے لیے کھول دیا۔ یہ بات پہلے آچکی ہے کہ قرآن مجید عہد نبوی میں تحریری صورت میں خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھوایا تھا، لیکن وہ کتابی اور اجتماعی شکل میں نہیں تھا۔ حضرت عمرؓ کا مطالبہ اجتماعی اور کتابی شکل میں جمع کرنے کا تھا، اس لیے صدیق اکبرؓ نے فرمایا کہ ہم ایسا کیسے کرسکتے ہیں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا، اس سے مراد مجموعی کتابی صورت کی تدوین تھی، جس کی عہد نبوت میں ضرورت نہ تھی، لیکن عہد صدیقی میں ایسے احوال اور حادثات پیش آئے کہ ایسا کرنا ضروری ہوا اور حضرت صدیقؓ پر مصلحت کھل گئی، اس لیے انھوں نے حضرت عمرؓ کی رائے سے اتفاق کیا، اس طرح یہ جمع کاغذ پر ہوا جو عہد نبوی میں نہ تھا، چنانچہ موطأ امام مالکؒ میں سالم بن عبداللہؓ کی روایت ہے:

---

(۲۹) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۲/۷۴۵، باب جمع القرآن۔

"جَمَعَ أبوبکرٍ القرآنَ فی القَراطِیسِ" "ابوبکر صدیقؓ نے قرآن کو کاغذ پر لکھوا کر جمع کیا" (۳۰)۔

اسی طرح مغازی موسیٰ بن عقبہؒ میں ہے: (۳۱) -

"حتیٰ جمع علیٰ عَھْدِ أبی بکرٍ فی الورقِ" یعنی "ابوبکر صدیقؓ کے زمانے میں قرآن کاغذ پر لکھ کر جمع کیا"

عہد عثمانی

اور عہد عثمانی میں جمع قرآن کا مقصد قرآن کریم کو تلفظ کے اختلاف سے محفوظ رکھنا تھا، یا اختلاف قراءت اور اختلاف طرزِ تلفظ سے فتنہ پیدا نہ ہو۔

اور فتنہ کا خطرہ اس لیے تھا کہ جب حضرت عثمانؓ خلیفہ بنے تو اسلام عرب سے نکل کر روم اور ایران کے دور دراز علاقوں تک پہنچ چکا تھا، ہر نئے علاقہ کے لوگ جب مسلمان ہوتے تو وہ ان مجاہدین اسلام یا ان تاجروں سے قرآن کریم سیکھتے جن کی بدولت انھیں اسلام کی نعمت حاصل ہوئی تھی اور چونکہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا تھا اور مختلف صحابہؓ نے اسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف قراءتوں کے مطابق سیکھا تھا، اس لیے ہر صحابی نے اپنے شاگردوں کو اسی قراءت کے مطابق قرآن پڑھایا، جس کے مطابق خود اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پڑھا تھا، اس طرح قراءتوں کا یہ اختلاف دور دراز ممالک تک پہنچ گیا، جب تک لوگوں کو یہ معلوم تھا کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے، اس وقت تک اس اختلاف سے کوئی خرابی پیدا نہیں ہوئی، لیکن جب یہ اختلاف دور دراز ممالک میں پہنچا اور یہ بات اُن میں پوری طرح مشہور نہ ہو سکی کہ قرآن حکیم سات حروف پر نازل ہوا ہے تو اس وقت لوگوں میں جھگڑے پیش آنے لگے، بعض لوگ اپنی قراءت کو صحیح اور دوسرے کی قراءت کو غلط قرار دینے لگے۔

ان جھگڑوں سے ایک طرف تو یہ خطرہ تھا کہ لوگ قرآن کریم کی متواتر قراءتوں کو غلط قرار دینے کی سنگین غلطی میں مبتلا ہوں گے، دوسرے سوائے حضرت زیدؓ کے لکھے ہوئے ایک نسخہ کے جو مدینہ طیبہ میں موجود تھا، پورے عالم اسلام میں کوئی ایسا معیاری نسخہ موجود نہ تھا جو پوری امت کے لیے حجت بن سکے، کیونکہ دوسرے نسخے انفرادی طور پر لکھے ہوئے تھے اور ان میں ساتوں حروف کو جمع کرنے کا کوئی اہتمام نہیں تھا۔ اس لیے اُن جھگڑوں کے تصفیہ کی کوئی قابل اعتماد صورت یہی تھی کہ ایسے نسخے پورے عالم اسلام میں پھیلا دیئے

(۳۰) مرقاۃ المفاتیح: ۷۲۹/۴۔
(۳۱) دیکھیے الاتقان: ۵۹/۱۔ النوع الثامن فی جمع القرآن و ترتیبہ۔

جن میں ساتوں حروف جمع ہوں اور انھیں دیکھ کر یہ فیصلہ کیا جاسکے کہ کونسی قرات صحیح اور کونسی غلط ہے۔ اس کارنامے کو انجام دینے کے لیے حضرت حذیفہ بن الیمانؓ جب فتح آرمینیہ و آذربائیجان سے واپس حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوئے ان کو اس قول سے مخاطب فرمایا:

"أَدْرِكْ هٰذِهِ الأُمَّةَ قَبْلَ أَنْ تَخْتَلِفُوا اخْتِلَافَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارىٰ" (۳۲)۔

"اس امت کو سنبھالو اس سے پہلے کہ ان میں یہود ونصاری کی طرح اختلاف پیدا ہو" ۔

اور یہ اس وجہ سے فرمایا کہ وہاں انھوں نے لوگوں کے اختلاف کا مشاہدہ کیا تھا۔

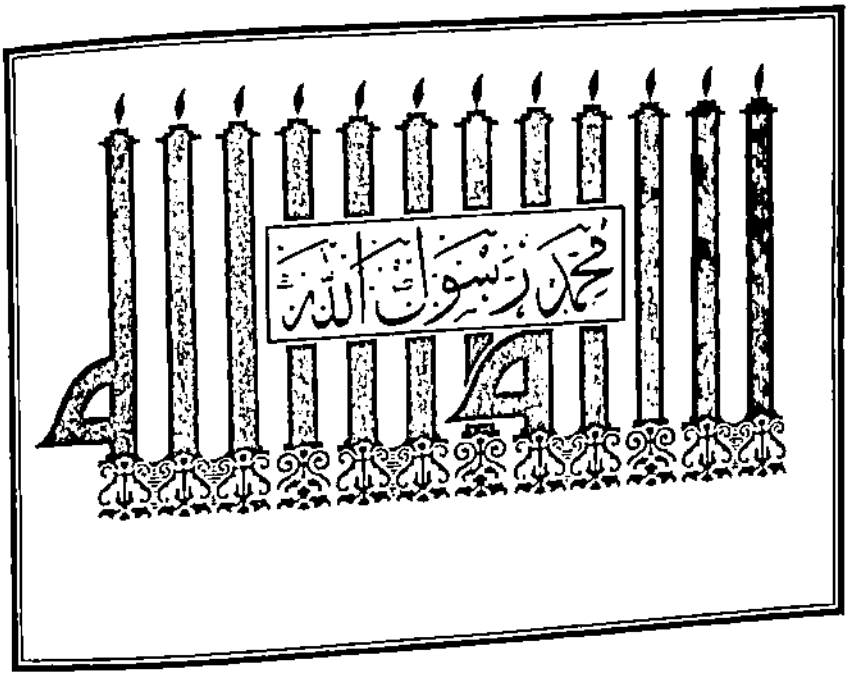
اور لوگوں کے اختلاف کو حضرت عثمانؓ نے بھی محسوس کیا، چنانچہ خود مدینہ طیبہ میں مُعلّموں اور متعلّموں میں اختلاف قراءت کا فتنہ پیدا ہونے لگا تھا، جس کی وجہ سے حضرت عثمانؓ نے خطبہ میں فرمایا کہ جب تم میں یہ اختلاف ہے تو دور کے شہر والوں میں اس سے زیادہ اختلاف کا اندیشہ ہے فرمایا: (۳۳)

"أَنتُم عِندِيْ تَخْتَلِفُونَ فَمَنْ نَأَىٰ مِنَ الأَمْصَارِ أَشَدُّ اخْتِلَافاً"

چنانچہ آپؓ نے یہ مسئلہ حضرات صحابہ کرامؓ کے سامنے پیش کیا، صحابہؓ کے اجماع پر حضرت عثمانؓ نے حضرت حفصہؓ سے قرآن کریم کا وہ نسخہ منگوایا جو عہد صدیقی میں لکھا گیا تھا اور اس کے ذریعے سے مُصحَف عثمانی تیار کیا، جس کی تحریر بنیادی طور پر چار حضرات کے سپرد کی گئی تھی، جن میں حضرت زید بن ثابتؓ انصاری اور باقی تین حضرات عبداللہ بن زبیرؓ سعید بن العاصؓ اور عبدالرحمن بن الحارث قریشیؓ تھے (۳۴) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۳۱) دیکھیے مناهل العرفان: ۱/ ۲۶۰۔
(۳۲) دیکھیے مناهل العرفان: ۱/ ۲۵۶۔
(۳۳) دیکھیے مناهل العرفان: ۱/ ۲۵۸۔


محمد رسول الله

كتاب الدعوات

کتاب الدعوات ایک نظر میں

بسم الله الرحمن الرحيم

کتاب الدعوات

دعوات دعوۃ کی جمع ہے جو دعاء اور پکار کے معنی میں آتا ہے ، چنانچہ امام راغب ؒمفردات القرآن (۱) میں فرماتے ہیں : لفظ دعاء اور نداء ہم معنی ہیں ، البتہ نداء کا اطلاق عام ہے ، اس پر بھی ہوتا ہے کہ حروف نداء یا، اُیا وغیرہ کے ساتھ کسی اسم (مُنَادَیٰ) کو ملا کر کسی کو پکارا جائے مثلاً یا فلان اور اس پر بھی ہوتا ہے کہ صرف حروف نداء کے ذریعہ سے بغیر نام لیے یا واُیا وغیرہ کہہ کر کسی کو پکارا جائے اور منادیٰ مذکور نہ ہو، جبکہ دعاء کا اطلاق عام نہیں ، بلکہ دعاء کا لفظ صرف اس وقت بولا جاتا ہے جب حرف نداء کے ساتھ منادیٰ بھی مذکور ہو جیسے یافلان ، کبھی لفظ دعاء اور لفظ نداء ہم معنی بھی استعمال ہوتے ہیں ، قال تعالیٰ: "کَمَثَلِ الَّذِیْ یَنْعِقُ بِمَالَا یَسْمَعُ اِلَّا دُعَآءً وَّنِدَاءً" (۲)۔

لفظ دعاء تسمیہ کے معنی میں بھی مستعمل ہے ، جیسے کہا جاتا ہے : "دَعَوْتُ اِبْنِیْ زَیدًا" اَیْ سَمَّیْتہ یعنی میں نے اس کا نام زید رکھا۔ قال تعالیٰ: "لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَیْنَکُمْ کَدُعَاءِ بَعْضِکُمْ بَعْضًا" (۳) یعنی تعظیم اور توقیر کی خاطر یا محمد کہہ کر تسمیے کے ساتھ نہ پکارو۔

اسی طرح لفظ "دعاء" سوال اور مانگنے کے معنی میں بھی آتا ہے ، قال تعالیٰ: "قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّکَ" (۴) اس وقت اس کا مطلب ہوگا "طَلَبُ الْاَدْنیٰ بِالْقَوْلِ مِنَ الْاَعْلیٰ شَیْئًا عَلیٰ جِهَةِ الْاِسْتِکَانَةِ" یعنی قول کے

(۱) المفردات فی غریب القرآن ص ۱۷۰۔
(۲) سورۃ البقرۃ/۱۷۱۔
(۳) سورۃ النور/۶۳۔
(۴) سورۃ البقرۃ/۶۱۔

ذریعے سے اُدنیٰ کا اُعلیٰ ذات سے کسی چیز کو بطریقِ عاجزی طلب کرنا (۵)۔

دعا کی فضیلت

انسان کی تخلیق کا مقصد اللہ تعالیٰ نے عبدیت اور عبادت کو بتایا ہے "وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا لِيَعبُدُونِ" (٦) اور عبدیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حضور میں انتہائی تذلّل، بندگی، لاچاری اور محتاجی کا پورا پورا اظہار ہو اور اس کے در کی فقیری و گدائی اس یقین کے ساتھ ہو کہ سب کچھ اسی کے قبضہ اختیار میں ہے اور دعاء چونکہ عبدیت کا جوہر اور خاص مظہر ہے اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے وقت بندے کا ظاہر باطن عبدیت میں ڈوبا ہوتا ہے اور یہی مقام عبدیت ہے جو مقصود اصلی ہے اور تمام مقامات میں اعلیٰ و ارفع ہے، حتی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جن کمالات و امتیازات سے نوازا گیا ان میں سب سے بڑا امتیاز کمال عبدیت کاملہ کا مقام ہے، کیونکہ ہر چیز اپنے مقصد کے لحاظ سے کامل یا ناقص سمجھی جاتی ہے اور عبدیت کے مقام میں جو کہ مقصود اصلی ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کی ساری مخلوق سے کامل ترین اور سب کے امام ہیں، اسی واسطے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اشرف مخلوقات اور افضل کائنات ہیں۔

اور اسی وجہ سے قرآن مجید میں جہاں جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بلند ترین خصائص و کمالات اور اللہ تعالیٰ کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر خاص الخاص انعامات کا ذکر کیا گیا ہے وہاں معزز ترین لقب کے طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عبد ہی کے عنوان سے یاد کیا گیا ہے۔ چنانچہ معراج کا ذکر کرتے ہوئے سورۂ اسراء میں فرمایا گیا ہے: "سُبْحَانَ الَّذِیْ أَسْرٰی بِعَبْدِہٖ" (٧) پھر اسی سفر معراج کی آخری منزلوں کا ذکر کرتے ہوئے سورۃ النجم میں فرمایا گیا: "فَأَوْحٰی إِلٰی عَبْدِہٖ مَا أَوْحٰی" (٨) اور نعمت عظمیٰ قرآن کریم کی تنزیل کا ذکر کرتے ہوئے سورۂ فرقان میں فرماتے ہیں: "تَبَارَکَ الَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِہٖ" (٩) اسی طرح سورۂ کہف میں ارشاد ہے: "الحمدُ للهِ الَّذِیْ أَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِہِ الْکِتَابَ" (١٠) چنانچہ دعا کو بھی اس صفت کاملہ کے مظہر ہونے کی بنیاد پر عبادت کا مغز اور جوہر کہا ہے، کیونکہ عبادت کی حقیقت ہے اللہ تعالیٰ کے حضور میں خضوع

(۵) المرقاۃ: ۳۳/۵۔
(٦) سورۃ الذاریات/٥٦۔
(٧) سورۃ الاسراء/١
(٨) سورۃ النجم/١٠۔
(٩) سورۃ الفرقان/١۔
(١٠) سورۃ الکہف/١۔

وتذلل اور اپنی بندگی و محتاجی کا مظاہرہ اور دعا کا جزو وکل اور ظاہر و باطن یہی ہے، لہذا دعا بلاشبہ عبادت کا مغز اور جوہر ہے، اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال و اوصاف میں غالب ترین وصف اور حال دعا کا ہے اور امت کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ روحانی دولتوں کے جو عظیم خزانے ملے ہیں، ان میں سب سے بیش قیمت خزانہ ان دعاؤں کا ہے جو مختلف اوقات میں اللہ تعالیٰ سے خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیں یا امت کو ان کی تلقین فرمائی۔

دعا کا حکم

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ دعاء مستحب اور مسنون ہے (۱۱) قرآن و سنت کی بے شمار نصوص سے اس رائے کی تائید ہوتی ہے، حضرات انبیاء کرام علیہم السلام سے بھی دعائیں منقول ہیں، چنانچہ قرآن مجید نے بہت سے انبیاء علیہم السلام کی دعائیں نقل کی ہیں۔

البتہ بعض صوفیہ کی رائے یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے فیصلے پر راضی رہنا چاہیے، خود کچھ نہیں مانگنا چاہیے بلکہ قضاء و قدر پر اکتفاء کرتے ہوئے سکوت اور تفویض اختیار کرنا افضل ہے، جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تھا: "حَسْبِیْ عَنْ سُؤَالِیْ عِلْمُہٗ بِحَالِیْ" (۱۲) امام قشیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے دعاء کرنے کو افضل کہا ہے وہ کہتے ہیں کہ دعا فی نفسہ عبادۃ ہے، جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے: "الدُّعاءُ مُخُّ العِبادَۃِ" (۱۳) اور ظاہر ہے کہ "اِتیان بالعبادۃ" اَولیٰ ہے ترک عبادت سے۔

اور جو حضرات فرماتے ہیں کہ سکوت اور تفویض افضل ہے وہ اس بناء پر کہ رضاء بالقضاء ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو مقرر ہوتا ہے وہی ملتا ہے، چنانچہ حدیث شریف میں آیا ہے: "مَنْ شَغَلَہٗ ذِکْرِی عَنْ مَسْئَلَتِی اُعْطِیَتْہٗ اَفْضَلَ مَا اُعْطِیَ السَّائِلِیْنَ" (۱۴) لیکن حقیقت یہ ہے کہ دعاء کرنا تفویض کے منافی نہیں بلکہ زبان سے تو دعاء کریں اور عاجزی کا اظہار کریں اور دل سے اللہ تعالیٰ کے فیصلہ پر راضی بھی ہوں اور توکل کے جذبات بھی ہوں تاکہ دونوں پر عمل ہوجائے۔

امام قشیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مختلف اقوال مختلف حالات پر مبنی ہیں، بعض اوقات دعاء

(۱۱) دیکھیے شرح الطیبی: ۴/۳۰۰۔
(۱۲) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۳/۴۴۔
(۱۳) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۵/۴۵۶ کتاب الدعوات، باب رقم ۱ رقم الحدیث: ۳۳۷۱۔
(۱۴) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۵/۱۸۴ باب رقم ۲۵ کتاب فضائل القرآن، رقم الحدیث: ۲۹۲۶۔

افضل ہے اور بعض اوقات سکوت، جبکہ دل پر رضاء بالقضاء ہی کی کیفیت غالب ہو، جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کے واقعہ سے واضح ہے (۱۵)

البتہ جن نصوص سے دعاء نہ کرنے کی مذمت معلوم ہوتی ہے، یہ اس وقت ہے جبکہ دعاء نہ کرنے کی وجہ تکبر اور استکبار ہو، اگر تفویض کے غلبہ کی وجہ سے دعاء نہیں کرتا تو اس پر یہ وعید نہیں، ایسے ہی جس شخص کو ذکر اللہ اور تلاوت کلام پاک کی وجہ سے موقعہ نہ ملے تو حق تعالیٰ اس کو بغیر مانگے ہی بہت کچھ عطاء فرما دیتے ہیں۔

الفصل الأول

❊ عن ❊ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ فَتَعَجَّلَ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ وَإِنِّي اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهِيَ نَائِلَةٌ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللّٰهِ شَيْئًا رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَلِلْبُخَارِيِّ أَقْصَرُ مِنْهُ (١٦)

"حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر ایک نبی کے لیے ایک دعا ہے جو قبول کی جاتی ہے، چنانچہ ہر نبی نے اپنی دعاء کے بارے میں جلدی کی، لیکن میں نے اپنی دعا اپنی امت کی شفاعت کی خاطر قیامت کے دن تک کے لیے محفوظ رکھی ہے، پس میری یہ دعاء اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا تو میری امت کے ہر اس شخص کو فائدہ پہنچائیگی جو اس حال میں مرا ہو کہ اس نے خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ کیا ہو"۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کی تمام دعائیں قبول ہوتی ہیں اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہر نبی نے اپنی امتِ دعوت کی ایذاء اور تکلیف سے تنگ آکر ان کی ہلاکت کی

(۱۵) التعلیق الصبیح ۴۴/۳۔

(۱٦) الحدیث اخرجہ البخاری فی الدعوات "باب لکل نبی دعوۃ" وفی التوحید باب المشیئة والارادۃ (وماتشاؤون الا ان یشاء اللہ) ومسلم فی الایمان، باب اختباء النبی صلی اللہ علیہ وسلم دعوۃ الشفاعۃ لامتہ، والموطا فی کتاب القرآن، باب ماجاء فی الدعاء: ۲۱۲/۱ والترمذی فی الدعوات، باب فضل لاحول ولاقوۃ الا باللہ: ۵۸۰/۵ رقم الحدیث (۳٦۰۲)۔

دعا کی، جیسا کہ حضرت نوح، حضرت صالح، حضرت شعیب اور حضرت موسیٰ وغیرھم علیہم السلام نے بددعا کی لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دشمنوں کے حق میں بددعا نہیں کی، بلکہ ان کی ایذاء پر صبر کیا جس کے عوض میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قیامت کے دن قبولیت شفاعت سے نوازا جائے گا اور مراد امت سے امت دعوت ہے نہ امت اجابت، کیونکہ امت اجابت کے حق میں کسی نبی نے بھی بددعا نہیں کی ہے (۱۷)۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بعض قبائل عرب اور بعض افراد کے حق میں بددعا کی ہے، چنانچہ روایت میں مذکور ہے: "اَللّٰهُمَّ الْعَنْ فُلَانًا وَفُلَانًا" اسی طرح قبیلہ رِعل، ذکوان، عُصَیہ اور مُضَر کے حق میں بھی بددعا ہوئی ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "اَللّٰهُمَّ اشْدُدْ وَطْأَتَكَ عَلٰى مُضَرَ وَاجْعَلْهَا سِنِيْنَ كَسِنِيْ يُوْسُفَ" لہذا حدیث مذکور کی صحیح تاویل یہ ہے کہ ہر نبی علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اس کی امت کے حق میں ایک مقبول دعا عطا فرمائی اور تمام انبیاء علیہم السلام نے اپنی قوموں کی ہلاکت کے لیے دعاء کر کے دنیا ہی میں وہ دعا حاصل کی، لیکن میں نے وہ دعا دنیا میں حاصل نہیں کی، چنانچہ میں نے اپنی امت کے بعض افراد کے حق میں بددعا کی تو اللہ تعالیٰ نے مجھے منع فرمایا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ" (۱۸) لہذا میرا وہ حق جو مجھے ملا تھا قیامت تک کے لیے محفوظ ہے (۱۹)۔

اشکال

یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پورے عالم کے لیے رحمت ہیں، دینی اعتبار سے بھی اور دنیوی اعتبار سے بھی، دینی اعتبار سے تو ظاہر ہے اور دنیوی اعتبار سے اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے لوگ مختلف لڑائیوں، جھگڑوں اور نفرتوں سے محفوظ ہوئے اور حضور علیہ الصلاۃ والسلام کی برکت سے محظوظ بھی ہوئے لیکن حضور علیہ السلام کا بعض قبائل یا بعض افراد کے بارے میں بددعا کرنا رحمۃ للعالمین ہونے کے منافی ہے۔

جواب

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جن قبائل اور افراد کے بارے میں بتقاضاء بشریت بددعا کی تو یا تو

(۱۷) الطیبی: ۴/۲۰۱۔
(۱۸) سورۃ آل عمران/۱۲۸۔
(۱۹) الطیبی ۴/۲۰۱۔

اس لیے کہ ان کو تنبیہ ہوجائے اور یا اس لیے کہ بعض افراد کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے کفر ہونے کی وجہ سے عذاب متعین تھا۔

جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم باوجود رحمۃ للعالمین ہونے کے کافروں کے ساتھ قتال کرتے تھے اور ان کے اموال بطور غنیمت ان سے چھینتے ہیں تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رحمت نہیں، بلکہ یہ معاملہ ان کے ساتھ ہوگا جو خود تکبر اختیار کریں اور اللہ تعالیٰ کے دین سے انحراف کرکے خود دشمنی اور عداوت پر اتر آئیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے پانی کے بارے میں فرمایا ہے "وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا" (۲۰) اس کے باوجود یہی پانی کبھی سبب فساد بھی بنتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ بذات خود تو رحمت ہیں، لیکن جو اعراض اور استکبار اختیار کرے اس نے خود اپنے آپ کو محنت میں ڈالدیا، جیسا کہ قرآن مجید شفا اور ہدایت ہے لیکن کفار کے لیے "وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى" (۲۱) وارد ہوا ہے۔

الفصل الثانی

✲وعن✲ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لاَ يَرُدُّ الْقَضَاءَ إِلاَّ الدُّعَاءُ وَلاَ يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلاَّ الْبِرُّ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۲۲)

اس حدیث میں ہے کہ تقدیر کو دعا کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں بدلتی اور عمر کو نیکی کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں بڑھاتی۔

"تقدیر" کے معنی لغت میں اندازہ کرنے کے ہیں "قَدْ جَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا" (۲۴) اور اصطلاح میں اس دنیا اور عالم کے بنانے سے پہلے ہر چیز کی ابتداء سے انتہاء تک اللہ تعالیٰ کے علم میں جو نقشہ اور اندازہ ہے اس کا نام تقدیر ہے اور "قضاء" کے معنی لغت میں پیدا کرنے کے ہیں: "فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ

(۲۰) سورۃ ق/۹۔
(۲۱) سورۃ حم/۴۴۔
(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے "التفسیر الکبیر: ۲۲/۲۳۰ تحت قولہ تعالیٰ "وما ارسلنک الا رحمۃ للعالمین"۔
(۲۳) الحدیث اخرجہ الترمذی فی القدر، باب ماجاء لایرد القدر الا الدعاء: ۲/۳۵۔
(۲۴) سورۃ الطلاق/۳۔

سمٰوٰتٍ" (۲۵) اور اصطلاح میں حق تعالیٰ شانہ کا اس کارخانۂ عالم کو اپنے نقشے اور اندازے کے مطابق پیدا کرنے کا نام قضا ہے (۲۶) ۔

لیکن خدا اور بندے کے علم میں فرق ہے ، کیونکہ بندہ بسااوقات کسی مانع کی وجہ سے اپنے علم اور اندازے کے مطابق جس چیز کا ارادہ کرتا ہے اس پر قادر نہیں ہوتا، اس لیے بندہ کا علم اور اندازہ غلط ہوجاتا ہے ، لیکن اللہ تعالیٰ جس فعل کا ارادہ فرمائیں اس کو کوئی روک نہیں سکتا۔

یہاں حدیث مذکور پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ قضاء تو الأمر المقدّر کو کہا جاتا ہے ، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف طے شدہ وہ بات جو ٹل نہیں سکتی تو پھر اس حدیث کا مطلب کیا ہے جس سے تقدیر کا ٹلنا معلوم ہورہا ہے ؟ اس کی کئی توجیہات کی گئی ہیں :

❶ تقدیر کی دو قسمیں ہیں: مُبرَم اور معلّق، تقدیر مُبرَم تو اللہ تعالیٰ کا اٹل فیصلہ ہوتا ہے جو چیز پیش آنے والی ہوتی ہے اس میں کچھ بھی تغیر اور تبدیلی ممکن نہیں ہے ، مگر تقدیر معلّق میں بعض اسباب کی بنا پر تغیر اور تبدیلی بھی ہوتی ہے ، لہذا اس حدیث میں جس تقدیر کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ دعا سے بدل جاتی ہے وہ تقدیر معلّق ہی ہے (۲۷) ۔

❷ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تقدیر سے مراد ایسی ناپسندیدہ چیز کا پیش آنا ہے جس سے انسان ڈرتا ہے ، تو حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب بندے کو اللہ تعالیٰ دعا کرنے کی توفیق عطا فرماتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس سے اس ڈر والی چیز کو دور فرماتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ "قضاء" سے مراد مجازاً اس چیز کا واقع ہونا ہے جس سے انسان کو خوف ہوتا ہے ، لہذا قضاء سے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں (۲۸) ۔

❸ قضاء اپنی حقیقت پر محمول ہے ، لیکن ردقضاء سے مراد ہے اس کو اس طرح آسان کردینا ہے کہ گویا قضاء نازل ہی نہیں ہوئی، چنانچہ بعض اوقات کسی کے لیے کوئی مصیبت مقدر ہوتی ہے وہ اس پر نازل ہوکر رہتی ہے ، البتہ اگر وہ حق تعالیٰ سے دعا کرتا ہے تو حق تعالیٰ اس مصیبت کے برداشت کرنے کو اس پر اتنا آسان کردیتے ہیں کہ گویا اس پر مصیبت نازل ہوئی ہی نہیں تھی، اس معنی کی تائید آنے والی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے : "إنّ الدّعاء ینفعُ ممّا نزلَ و ممّا لم ینزل" کیونکہ نازل شدہ مصیبت میں دعا کے نافع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس مصیبت کے برداشت کرنے پر اللہ تعالیٰ اس کو صبر عطا فرمائیں اور اس پر رضاء کی توفیق عطاء فرمائیں اور غیر نازل شدہ مصیبت میں دعا کا

(۲۵) سورۃ فصلت/ ۱۲۔
(۲۶) دیکھیے النبراس شرح شرح العقائد ص ۲۹۷ فی بحث و المقتول میت باجلہ۔
(۲۸) الطیبی: ۳۰۷/۴۔

نفع یہ ہے کہ وہ مصیبت ٹل جائے، یا مصیبت کے نزول سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ اس کی مدد فرمائیں، تاکہ آنے والی مصیبت کی مشقت اس پر آسان ہو (۲۹) ۔

ولایَزِیدُ فی العُمُرِ إلّاالبِرُّ

"برِ بکسر الباء" احسان اور طاعت کے معنی میں آتا ہے ۔

حدیث کے اس جملے میں بھی زیادتی سے مراد یا تو معنی مجازی ہیں، یعنی اگر نیکی و احسان کا معاملہ کیا تو اس کی عمر ضائع نہیں ہوگی، بلکہ عمر میں برکت ہوگی اسی کو زیادتی سے تعبیر کیا ہے ۔

یا اس زیادتی سے مراد معنی حقیقی ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "مایُعَمَّرُ مِن مُعَمَّرٍ ولایُنقَصُ مِن عُمُرِہِ إلّافی کتابٍ" (۳۰) اسی طرح فرماتے ہیں: "یَمحُواللّٰہُ مایَشاءُ ویُثبِتُ" (۳۱) لیکن عمر کی کمی اور زیادتی تقدیر معلّق کے اعتبار سے ہے، یعنی تقدیر میں یہ لکھ دیا جاتا ہے کہ فلاں شخص اگر نیکی کرے گا تو اتنی عمر ہوگی اور اگر نہیں کرے گا تو اتنی عمر ہوگی (۳۲)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی صورت یہ لکھی ہے کہ لوح محفوظ میں لکھا جاتا ہے کہ اگر فلاں شخص نے حج یا جہاد کیا تو اس کی عمر چالیس سال کی ہوگی اور اگر حج اور جہاد دونوں کیے تو اس کی عمر ساٹھ سال کی ہوگی، لہٰذا اگر اس شخص نے حج بھی کیا اور جہاد بھی کیا تو اس کی عمر ساٹھ سال کی ہوگی، اس طرح اس کی عمر بڑھ گئی اور اگر اس نے صرف جہاد یا صرف حج کیا تو اس کی عمر چالیس سال کی ہوگی، اس طرح اس کی عمر کل عمر سے جو ساٹھ سال تھی کم ہوئی (۳۳)۔

اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ اجل تو مؤخر اور مقدّم نہیں ہوسکتی، چنانچہ ارشاد ہے: "فإذاجاءَ أجَلُھم لایستأخِرُون ساعۃً ولایستقدِمُون" (۳۴)

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اُجَلِ مُبرَم میں تقدیم و تأخیر نہیں ہوسکتی، اَجَلِ معلّق میں ہوسکتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ اَجَل آنے کے بعد تقدیم و تاخیر نہیں ہوسکتی، اُجل

(۲۹) الطیبی: ۳۰۷/۴۔

(۳۰) سورۃ الفاطر/۱۱۔

(۳۱) سورۃ الرعد/۳۹۔

(۳۲) المرقاۃ: ۳۸/۵۔

(۳۳) الطیبی: ۳۰۷/۴۔۳۰۸۔

(۳۴) سورۃ الاعراف/۳۴۔

آنے سے پہلے کمی و زیادتی ممکن ہے (۳۵)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک وہ اُجل ہے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اور ایک وہ اُجل ہے جو لوح محفوظ اور ملک الموت کے علم میں ہے، پہلی والی میں تو کوئی تبدیلی نہیں آتی، البتہ دوسری میں تبدیلی آسکتی ہے، چنانچہ دونوں کی طرف قرآن مجید کی ان آیات کریمہ میں اشارہ ہے: "یَمْحُوا اللّٰہُ مَا یَشَاءُ وَیُثْبِتُ وَعِنْدَہٗ اُمُّ الْکِتَابِ" (۳۶)

اسی طرح "ثُمَّ قَضٰی اَجَلًا وَاَجَلٌ مُّسَمًّی عِنْدَہٗ" (۳۷) اجل اول سے ملک الموت اور لوح محفوظ والی اجل کی طرف اشارہ ہے، جبکہ اجل ثانی سے اس اجل کی طرف اشارہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے جس کا ذکر "وَعِنْدَہٗ اُمُّ الْکِتَابِ" اور "اِذَا جَاءَ اَجَلُھُمْ لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَۃً وَّلَا یَسْتَقْدِمُوْنَ" (۳۸) میں ہے تو گویا اس سے وہ اجل مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اور وہ ٹل نہیں سکتی (۳۹)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ سَلْمَانَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّ رَبَّکُمْ حَیِیٌّ کَرِیْمٌ یَسْتَحْیِیْ مِنْ عَبْدِہٖ اِذَا رَفَعَ یَدَیْہِ اِلَیْہِ اَنْ یَرُدَّھُمَا صِفْرًا رَوَاہُ التِّرْمِذِیُّ وَاَبُوْ دَاوُدَ وَالْبَیْہَقِیُّ فِی الدَّعَوَاتِ الْکَبِیْرِ (۴۰)

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! بیشک تمہارا رب حیاوالا کریم ہے وہ اپنے بندے سے حیاء کرتا ہے کہ وہ اس کے ہاتھوں کو خالی لوٹائے جب وہ بندہ انہیں اس کی طرف اٹھائے"۔

دعا میں ہاتھ اٹھانا اور آخر میں منہ پر پھیرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً تواتر سے ثابت ہے، بعض روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی مصیبت کے ہٹانے کے لیے اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے تو ہاتھوں کی پشت آسمان کی طرف ہوتی تھی اور جب کوئی خیر اور بھلائی مانگتے تھے تو

(۳۵) الطیبی: ۳۰۸/۴۔

(۳۶) سورۃ الرعد/۳۹۔

(۳۷) سورۃ الانعام/۲۔

(۳۸) سورۃ یونس/۴۹۔

(۳۹) کوالہ بالا۔

(۴۰) الحدیث اخرجہ الترمذی فی الدعوات: ۵/۵۵۶ فی الباب الثانی بعد باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم الحدیث: ۳۵۵۶۔ وابوداود فی سننہ: ۷۸/۲ کتاب الصلاۃ باب الدعاء، رقم الحدیث ۱۴۸۸۔

سیدھے ہاتھ پھیلا کے مانگتے تھے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سائل اور منگتے کو ہاتھ پھیلا کے مانگنا چاہیے، تاکہ اللہ تعالیٰ اس کے ہاتھوں کو خیرو برکت سے بھردے اور یہ تب ہوگا کہ سیدھے ہاتھ آسمان کی طرف اٹھائیں اور اگر کوئی شخص کسی مصیبت کو ہٹانے کے لیے دعا کرے تو ہاتھوں کی پشت آسمان کی طرف کرے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع بھی ہے اور تفاؤل بھی (۴۱)۔

پہلی صورت میں تفاؤل یہ ہے کہ فقیروں کی طرح یہ پھیلے ہوئے ہاتھ خالی نہیں رہے ہیں، رب کریم کی رحمت و برکت کا کوئی حصہ ان کو ضرور ملا ہے، اس وجہ سے وہ پھیلے ہوئے ہاتھ آخر میں منہ پر پھیر لیے جاتے ہیں۔ دوسری صورت میں تفاؤل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عاجز سے مصیبت کو دفع کردے (۴۲)۔ تو حاصل کلام یہ ہے کہ اصل مقصود دعا میں گریہ و زاری کرنا اور معبود حقیقی کے سامنے اپنے عجز کا اظہار کرنا ہے اور یہ تب کامل ہوسکتا ہے جبکہ قولاً بھی اس کو اختیار کیا جائے اور عملاً بھی اختیار کیا جائے، چنانچہ دعا میں باری تعالیٰ کی حمد و ثناء اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوۃ وسلام قول کے قبیل سے ہے اور عاجزی کے لیے ہاتھ پھیلانا عمل کے قبیل سے ہے، چنانچہ کبھی کبھی زیادہ فقر وفاقہ اور عجز کے اظہار کے لیے داعی اپنے ہاتھوں کو بہت اوپر تک اٹھاتا ہے، جس میں اصرار علی الخشوع اور مبالغہ فی اظہار الحاجۃ مقصود ہوتا ہے۔ جیسا کہ صلوۃ استسقاء میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اتنے اوپر تک ہاتھ مبارک اٹھائے کہ دونوں بغلوں کی سفیدی نظر آنے لگی (۴۳)۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے (۴۴) "رَفْعُ الأَيْدِي مِنَ الاِسْتِكَانَةِ الَّتِي قَالَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: "فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ" (۴۵)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت فصل ثالث میں آرہی ہے، اس میں انھوں نے رفع الأیدی کو بدعت کہا ہے، لیکن وہ مطلق نہیں بلکہ اس سے مراد فوق الصدر ہے، چنانچہ راوی نے وہاں وضاحت کی ہے اور خود روایت میں بھی مذکور ہے۔

فوق الصدر تک اٹھانا بھی قطعی بدعت نہیں، بلکہ دائماً اگر اس عمل کو اختیار کیا جائے یا اکثر احوال

---

(۴۱) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح ۴۲/۵۔ التعلیق الصبیح ۵۱/۳۔
(۴۲) بحوالہ بالا۔
(۴۳) التعلیق الصبیح ۵۲/۳۔
(۴۴) التعلیق الصبیح ۵۲/۳۔
(۴۵) سورۃ المؤمنون/۷۶۔

ہیں تو اس التزام کی وجہ سے اس کو بدعت کہا ہے، کبھی کبھار ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مہذب میں صحیحین اور دیگر کتب حدیث کی متعدد وہ روایات ذکر کی ہیں جن سے "رفعُ الیَدَین فی الدُّعاءِ" کا استحباب معلوم ہوتا ہے اور ان سے واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دعا میں ہاتھ اٹھانے کا انکار کرنا غلط فہمی ہے (۴۶)۔

اشکال

البتہ ہاتھ اٹھانے پر ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ کہ جب اللہ تعالیٰ جہات اور مکان سے منزہ ہے تو پھر آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کا کیا مطلب ہے؟

جواب

اس کے دو جواب دیے گئے ہیں:

❶ آسمان کی طرف توجہ کرنا محل تعبّد کی طرف توجہ کرنا ہے، یہ مطلب نہیں کہ "العیاذ باللہ" اللہ تعالیٰ کی جہت متعین ہے اس وجہ سے آسمان کی طرف توجہ ہورہی ہے، جیسا کہ نماز میں کعبۃ اللہ کی طرف توجہ ہوتی ہے اور سجدے میں زمین پر پیشانی رکھی جاتی ہے، جس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کا گھر متعین ہے، یا اللہ تعالیٰ محل سجود میں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ ہر گھر اور ہر محل سے منزہ ہے، البتہ یہ چیزیں محل عبادت ہیں جن کی تعیین اللہ تعالیٰ نے خود فرمائی ہے، اسی طرح آسمان کی حیثیت بھی دعاء میں اس طرح ہے جس طرح کعبۃ اللہ کی حیثیت نماز میں ہے گویا کہ آسمان دعا کا قبلہ ہے (۴۷)۔

❷ آسمان کی طرف ہاتھ اٹھانے میں حکمت یہ ہے کہ آسمان سے وحی، رزق، برکت اور رحمت کا نزول ہوتا ہے اسی طرح اعمال صالحہ بھی آسمان کی طرف چڑھتے ہیں اور یہی آسمان حضرات انبیاء علیہم السلام، ملاً اعلیٰ اور جنت کا مقام ہے تو ان متعدد خصوصیات کی وجہ سے تفاؤلاً بھی یہ اس لائق ہے کہ اس کی طرف ہاتھ اٹھا کر اللہ تعالیٰ کی طرف سے برکت اور رحمت کے نزول کی امید رکھی جائے (۴۸)۔

---

(۴۶) شرح المہذب ج ۳ ص ۵۰۷، فرع فی استحباب رفع الیدین فی الدعاء۔
(۴۷) التعلیق الصبیح: ۵۲/۳۔
(۴۸) بحوالہ بالا۔

باب ذکر اللہ عزوجل والتقرب إلیہ

قرآن کریم میں ذکر اللہ کے بارے میں تقریباً دس قسم کے ارشادات ہیں (۴۹)۔

❶ ذکر کرنے کا حکم مطلق بھی ہے: "یاأیها الذین آمنوا اذکروا الله ذکراً کثیراً وسبحوه بکرة وأصیلاً" (۵۰) اور مقید بھی "واذکر ربک فی نفسک تضرعاً وخیفة" (۵۱)

❷ ذکر کی ضد یعنی غفلت اور نسیان سے ممانعت وارد ہے: "ولاتکن من الغافلین" (۵۲) "ولاتکونوا کالذین نسوا الله فأنساهم أنفسهم" (۵۳)

❸ کامیابی اور فلاح کو کثرت ذکر کے ساتھ معلق کیا گیا ہے: "واذکروا الله کثیراً لعلکم تفلحون" (۵۴)

❹ ذاکرین کی تعریف کی گئی ہے اور ان کو خوشخبری دی گئی ہے: "إن المسلمین والمسلمات (إلی) قوله تعالیٰ۔ والذاکرین الله کثیراً والذاکرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظیماً" (۵۵)

❺ ذکر سے غفلت برتنے والوں کے خسران کے بارے میں ارشاد ہے: "یاأیها الذین آمنوا لاتلهکم أموالکم ولاأولادکم عن ذکر الله، ومن یفعل ذلک فأولئک هم الخاسرون" (۵۶)

❻ اللہ تعالیٰ کو یاد کرنے والوں کا بدلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو یاد فرمائیں گے: "فاذکرونی أذکرکم واشکروا لی ولاتکفرون" (۵۷)

❼ ہر چیز سے ذکر اللہ أعلیٰ اور برتر ہے: "إن الصلاة تنهی عن الفحشاء والمنکر ولذکر الله أکبر" (۵۸)

(۴۹) تفصیل کے لیے دیکھیے التعلیق الصبیح ۴/۵۷۔
(۵۰) سورة الاحزاب/۴۱۔۴۲۔
(۵۱) سورة الاعراف/۲۰۵۔
(۵۲) سورة الاعراف/۲۰۵۔
(۵۳) سورة الحشر/۱۹۔
(۵۴) سورة الجمعة/۱۰۔
(۵۵) سورة الاحزاب/۳۵۔
(۵۶) سورة المنفقون/۹۔
(۵۷) سورة البقرة/۱۵۲۔
(۵۸) سورة العنکبوت/۴۵۔

۞ ذکر اللہ تمام اعمال صالحہ کا خاتمہ ہے، چنانچہ قرآن کریم میں مختلف عبادات کے اختتام پر ذکر کا حکم فرمایا ہے۔ نماز کے بارے میں ارشاد ہے: "فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلٰى جُنُوبِكُمْ" (۵۹) جمعہ کے بارے میں فرماتے ہیں: "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (٦٠) اسی طرح روزے کے بارے میں ارشاد ہے: "وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدَاكُمْ" (٦١) اسی طرح حج کا خاتمہ بھی ذکر سے کیا گیا ہے: "فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا" (٦٢)

۞ ذاکرین ہی اللہ تعالیٰ کی آیات سے نفع حاصل کرسکتے ہیں اور انہی کو اللہ عزوجل نے "أُولُو الْأَلْبَاب" کہا ہے: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّٰهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلٰى جُنُوبِهِمْ" (٦٣)

۞ ذکر اللہ کو تمام اعمال صالحہ کا مصاحب اور قرین قرار دیا، گویا کہ ہر عمل صالح ذکر کے بغیر جسد بلا روح کی طرح ہے، چنانچہ مختلف عبادات کے ساتھ ذکر اللہ کا اقتران مذکور ہے، جیسا کہ نماز کے بارے میں ارشاد ہے: "وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي" (٦٣) یہاں تک جہاد کے وقت جبکہ دشمنوں سے ملاقات ہو اس وقت بھی ذکر کرنے کا حکم ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (٦٥)

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ جہاد کرتے وقت ذکر کا حکم اس لیے دیا ہے کہ محب اپنی مشقت کے وقت میں محبوب کے ذکر کو اپنے لیے باعث فخر سمجھتا ہے، جیسا کہ حماسی نے کہا ہے۔

ذکرتُکِ والخَطِّیُّ یخطِرُ بیننَا
وقد نَہِلَتْ مِنَّا المثقّفَۃُ السُّمْرُ

خلاصہ یہ ہے کہ ذکر اللہ اپنے وسیع معنی کے لحاظ سے نماز، تلاوت قرآن کریم اور دعا و استغفار وغیرہ سب ہی کو شامل ہے اور یہ سب اس کی خاص خاص شکلیں ہیں، لیکن مخصوص عرف و اصطلاح میں اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس، توحید و تمجید، اس کی عظمت و کبریائی اور اس کی صفات کمال کے بیان اور دھیان کو "ذکر اللہ"

(۵۹)سورۃ النساء/۱۰۳۔
(۶۰)سورۃ الجمعۃ/۱۰۔
(۶۱)سورۃ البقرۃ/۱۸۵۔
(۶۲)سورۃ البقرۃ/۲۰۰۔
(۶۳)سورۃ آل عمران/۱۹۰۔۱۹۱۔
(۶۴)سورۃ طہ/۱۴۔
(۶۵)سورۃ الانفال/۱۵۔

کہا جاتا ہے اور احادیث سے صراحۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے قرب و رضا اور انسان کی روحانی ترقی اور ملاء اعلیٰ سے اس کے ربط کا خاص الخاص وسیلہ ہے جو تمام عبادات کی روح اور جان ہے اور یہ وہ راستہ اور دروازہ ہے جو حق جل جلالہ اور بندے کے درمیان کھلا ہوا ہے اور اس سے بندہ اس کی بارگاہ عالی تک پہونچ سکتا ہے اور جب بندہ ذکر اللہ سے غافل ہوتا ہے تو یہ دروازہ بند ہوجاتا ہے کیا خوب کہا گیا ہے:

نسیانُ ذکرِ اللہ موتُ قلوبهم
وأجسامُهم قبلَ القبور قبورُ
وأرواحُهم فی وَحشةٍ من جُسومهم
ولیسَ لهم حتّٰی النشور نشورُ

"اللہ تعالیٰ کی یاد سے غافل ہوجانا اور اس کو فراموش کرنا ان کے قلوب کی موت ہے اور ان کے جسم زمین والی قبروں سے پہلے ان کے مردہ دلوں کی قبریں ہیں"۔

"اور ان کی روحیں سخت وحشت میں ہیں ان کے جسموں سے اور ان کے لیے قیامت اور حشر سے پہلے زندگی نہیں (٦٦)۔

الفصل الأول

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَأٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (٦٧)

"اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں میں اپنے بندے کے گمان کے قریب ہوں جو وہ میرے ساتھ رکھتا ہے اور میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں جب وہ مجھے یاد کرتا ہے۔ پس اگر وہ مجھے تنہائی میں دل دل میں یاد کرتا ہے تو میں اس کو تنہائی میں یاد کرتا ہوں اور اگر وہ مجھے جماعت میں یاد کرتا ہے تو میں اس کی جماعت سے بہتر

(٦٦) دیکھیے التعلیق الصبیح: ٥٨/٣۔

(٦٧) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ١١٠١/٢ کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالی و یحذرکم اللہ نفسہ، و مسلم فی صحیحہ: ٢٠٦١/٤ کتاب الذکر، باب الحث علی ذکر اللہ تعالی رقم الحدیث ٢٦٧٥۔ والترمذی فی سننہ: ٥٨١/٥ کتاب الدعوات، باب حسن الظن باللہ عزوجل، رقم الحدیث ٣٦٠٣۔

جماعت میں اس کو یاد کرتا ہوں"۔

"میں اپنے بندہ کے گمان کے قریب ہوں" حدیث کا مطلب یہ ہے کہ میرا بندہ میری نسبت جو گمان وخیال رکھتا ہے، میں اس کے لیے ایسا ہی ہوں اور اس کے ساتھ ویسا ہی معاملہ کرتا ہوں جس کی وہ مجھ سے توقع رکھتا ہے، اگر مجھ سے معافی کی امید رکھتا ہے تو اس کو معافی دیتا ہوں اور اگر میرے عذاب کا گمان رکھتا ہے تو پھر عذاب دیتا ہوں۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ظن چونکہ یقین اور شک کے درمیان واسطہ ہے، اس لیے کبھی یقین کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جبکہ یقین کی علامات ظاہر ہوں اور کبھی شک کے معنی میں جبکہ یقین کی علامات ضعیف ہوں۔

یقین کی مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے: "الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ" (۶۸) یہاں "یظنون" کے معنی "یوقنون" کے ہیں اس لیے کہ آیت کریمہ میں خاشعین کی صفت بیان کی جارہی ہے اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ملاقات کے بارے میں خاشعین کو یقین ہے شک نہیں۔

اور شک کی مثال ہے: "وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ" (۶۹) یہاں "ظنوا" کے معنی ہیں "توھموا" چونکہ یہاں یقین کی علامات کمزور ہیں اس لیے ظن شک کے معنی میں مستعمل ہوا (۷۰)

اب حدیث مذکور میں "ظن" اپنے ظاہر پر بھی حمل ہوسکتا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ میرا بندہ میری نسبت جو گمان رکھتا ہے میں اس کے ساتھ ویسا ہی معاملہ کرتا ہوں تو گویا کہ اس ارشاد کے ذریعہ ترغیب دلائی جارہی ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے فضل وکرم کی امید اس کے عذاب کے خوف پر غالب ہونی چاہیے اور اس کے بارے میں اچھا گمان رکھنا چاہیے کہ وہ مجھے اپنی بے پایاں اور لامحدود رحمت سے نوازے گا، چنانچہ ایک حدیث شریف میں مزید تصریح موجود ہے: "لا یموتن أحدکم إلا وهو یحسن الظن باللہ" اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ "ظن" یقین کے معنی میں لیا جائے اور مطلب یہ ہو کہ میں اپنے بندہ کے ساتھ وہی معاملہ کرتا ہوں، جس کا وہ میرے بارے میں یقین رکھتا ہے کہ اس کو میرے پاس آنا ہے اور حساب دینا ہے اور جو فیصلہ میں نے کیا ہے خیر و شر کا، اس کو کوئی رد نہیں کرسکتا، لہذا جس کا ایمان راسخ ہوجائے اور اللہ تعالیٰ کے بارے میں یقین پختہ ہوجائے، وہ اللہ تعالیٰ کے قریب ہوجاتا ہے، جب وہ اللہ تعالیٰ کو پکارتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے یقین کے مطابق اس کو جواب دیتے ہیں اور جب کچھ مانگتا ہے تو اللہ تعالیٰ قبول فرماتے ہیں، چنانچہ

(۶۸) سورۃ البقرۃ/۴۶۔
(۶۹) سورۃ القصص/۳۹۔
(۷۰) الطیبی: ۴/۳۲۲۔

حدیث قدسی میں مذکور ہے: "علِمَ عبدی أنّ له ربّاً یغفرُ الذنبَ ویأخذُ به غفرتُ له" (۷۱)

فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِي ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَأٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ

ماقبل پر تفریع ہے اس سے پہلے فرمایا تھا "وأنا معه إذا ذكرني" اور جب وہ مجھے یاد کرتا ہے تو میں اس کے پاس ہوتا ہوں۔ مطلب یہ ہے کہ اس کو توفیق دینے، حفاظت کرنے اور مدد کرنے کے اعتبار سے میں ساتھ ہوتا ہوں، یا یہ کہ جو کچھ وہ کہتا ہے وہ سنتا ہوں اور اس کے حال سے باخبر ہوں اس کا قول مجھ پر مخفی نہیں، اس کے بعد تفریع یہ ہے کہ میرا ساتھ ہونا عام ہے چاہے ذاکر مجھے خفیہ طور پر دل میں یاد کرے یا ظاہری طور پر جماعت میں یاد کرے (۷۲)

اشکال

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ جنسِ بشر جنسِ ملائکہ سے افضل ہے جبکہ حدیث کا ظاہر اس کے خلاف ہے، کیونکہ "فی ملأٍ خیرٍ منهم" کا مطلب یہ ہے کہ ملائکہ بشر سے افضل ہیں پہلا جواب علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "لفظ ملأ" کا اطلاق صرف فرشتوں پر نہیں ہوتا، بلکہ "ملأ" کے معنی ہیں اشراف اور رؤساء اور یہاں اس سے صرف ملائکہ مراد نہیں، بلکہ ملائکہ مقربین اور ارواح مرسلین مراد ہیں تو حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ میرا بندہ مجھے عام انسانوں کی جماعت میں یاد کریگا اور میں اس کو ملائکہ مقربین اور ارواح مرسلین کے سامنے یاد کرونگا اور یقیناً یہ جماعت عام بشر کی جماعت سے اعلیٰ اور برتر ہے (۷۳)۔

دوسرا جواب ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے ملائکہ کی افضلیت تو ثابت ہوتی ہے، لیکن یہ ایک جزئی فضیلت ہے کلی نہیں، یعنی ملائکہ کو تقدس، عصمت، قوت علی الطاعۃ اور اسرار الوہیہ پر اطلاع اور مشاہدہ کی وجہ سے عام ذاکرین کی جماعت سے افضل قرار دیا ہے، ورنہ انسان تو خواہشات نفسانی اور موانع و عوارض کے باوجود عبادت کرکے ثواب کثیر حاصل کرتا ہے جو یقیناً پہلے مرتبہ سے افضل ہے، لہذا دونوں باتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے (۷۴)۔

---

(۷۱) تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۳۲۲/۴۔

(۷۲) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۵۲/۵۔

(۷۳) دیکھیے الطیبی: ۳۲۳/۴۔

(۷۴) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۵۲/۴۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ ذکرِ خفی بلاشبہ ذکر بالجہر سے افضل ہے، چنانچہ بیہقی کی روایت میں آیا ہے "خیرُ الذِّکرِ الخفیِّ وخیرُ الرِّزقِ ما یَکفِی" اور "ذِکر بالجہر" بھی مختلف روایات سے ثابت ہے، حدیث مذکور بھی "ذِکر بالجہر" کے دلائل میں سے ہے، چنانچہ علامہ جزری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "فیہ دَلیلٌ علیٰ جوازِ الجَہرِ بالذِّکرِ خِلافاً لِمَن مَنَعَہ" اس لیے کہ جماعت میں ذکر جہر ہی سے ہوسکتا ہے (۷۵)۔

اسی طرح علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "الذِّکرُ فی المَلأِ لا یکونُ إلّا عَن جَہرٍ فَدَلَّ الحدیثُ علیٰ جَوازِہٖ" (۷۶) لیکن روایات جہر کو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر بعض فقہاء نے "ماوَرَدَ بہِ الشَّرعُ" کے ساتھ مختص قرار دیا ہے، یعنی جس موقع پر جہر کے ساتھ ذکر کرنے کا حکم ہے، مثلاً عرفہ کی فجر سے لے کر آخر ایام تشریق تک تکبیر تشریق اور حج کے دنوں میں تلبیہ وغیرہ تو وہاں جہر کرنا سنت ہے، دوسرے حالات میں جہر حرام ہے۔

ائمہ احناف رحمۃ اللہ علیہم سے "مواضع معہودۃ فی الشرع" کے سوا جہر کی حرمت و جواز کے دونوں قول منقول ہیں، اکثر نے "ماوردبہ الشرع" پر قیاس کرکے جواز کا قول فرمایا ہے، لہذا بعض حالات میں حرام اور بعض میں مستحب قرار دیا ہے اور قول معتدل بھی یہی ہے کہ "جواز جہر" لعینہ ہو اور بعض حالات میں حرمت یا استحباب لغیرہ ہوں۔

یعنی اگر استحباب کے عوارض لاحق ہوں، مثلاً ذاکر کے قلب میں جمود و خمود طاری ہو یا غلبۂ نوم ہو یا وساوس ردیہ دل میں آتے ہوں تو ان عوارض کے دفع کے لیے جہر کرنا افضل ہے، جس کی تائید مسند بزار کی روایت سے بھی ہوتی ہے: "مَن صَلّٰی مِنکُم باللَّیلِ فَلیَجہَر بقِراءَتِہٖ فإنَّ المَلٰئکۃَ تُصَلِّی بِصَلاتِہٖ وتَسمَعُ لِقِراءَتِہٖ" (۷۷)

اور اگر عوارضِ حرمت لاحق ہوں تو حرام ہے، مثلاً جہر معتدل نہیں بلکہ جہر فاحش اور جہر مُفرِط ہو، یا کسی بدعت کا ارتکاب ہو تو اس غیر کی وجہ سے یہ عمل بھی حرام لغیرہ ہوجاتا ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ معلوم ہوا کہ جن روایات میں ذکر بالجہر کی ممانعت آئی ہے اس سے مراد یہی جہر مُفرِط ہے مطلق جہر نہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ میں: "واذکُر رَبَّکَ فی نفسِکَ تضرُّعاً وخِیفَۃً ودُونَ الجَہرِ مِنَ القَولِ" (۷۸) اسی طرح "ادعُوا رَبَّکُم تَضَرُّعاً وخُفیَۃً إنّہ لا یُحِبُّ المُعتَدِین" (۷۹) اور حدیث شریف

(۷۵) ردالمحتار: ۱/۶۶۰ کتاب الصلاۃ، باب مایفسد الصلاۃ ومایکرہ فیہا۔
(۷۶) دیکھیے رسائل: ص ۵۴۔
(۷۷) الحدیث اخرجہ الہیثمی فی کشف الاستار عن زوائد البزار: ۱/۳۴۲ باب صلاۃ اللیل۔
(۷۸) سورۃ الاعراف: آیت/۲۰۵۔
(۷۹) سورۃ الاعراف آیت: /۵۵۔

"أیها الناس اربعوا علیٰ أنفسکم إنکم لا تدعون أصم ولا غائبا إنما تدعون سمیعا قریبا وھو معکم" (۸۰) تمام نصوص میں جہر سے مراد جہر فاحش ہے نہ کہ مطلق جہر، اس لیے کہ مطلق جہر متعدد روایات سے ثابت ہے حتیٰ کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "أجمع العلماء سلفا وخلفا علیٰ استحباب ذکر اللہ تعالیٰ جماعۃ فی المساجد وغیرھا من غیر نکیر إلا أن یشوش جھرھم بالذکر علیٰ نائم أو مصل أو قاریٔ" الخ (۸۱) اور یہ ظاہر ہے کہ جماعت کا ذکر جہراً ہی ہوگا نہ کہ سرّاً، اس لیے کہ اگر سرّاً ذکر ہوگا تو پھر جماعت کا کوئی معتد بہا فائدہ نہیں ہوگا، جبکہ اجتماعی طور پر ذکر سے دل کا زنگ اتر جائے گا، چنانچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر منفرد اور ذکر جماعت کی تشبیہ أذان منفرد اور أذان جماعت کے ساتھ دی ہے کہ پہلی سے گناہوں کے آثار اتنے ختم نہیں ہوتے جتنے تمام مؤذنین کی آواز کی وجہ سے ختم ہوتے ہیں۔

ذکرتہ فی نفسی

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بندہ مجھے دل میں اور خفیہ طور پر یاد کرتا ہے تو میں بھی اس کو خفیہ طور پر اور دل میں یاد کرتا ہوں، لیکن ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ تو جوارح سے منزہ اور مبرّا ہے جبکہ حدیث مذکور میں دل کو ذکر کا ظرف قرار دیا گیا ہے، لہذا باری تعالیٰ کے لیے نفس کا ذکر مشاکلت لفظی پر محمول ہوگا کہ چونکہ بندہ کے لیے "فی نفسہ" کا لفظ استعمال کیا گیا، اسی مناسبت سے باری تعالیٰ کے لیے بھی "فی نفسی" کا لفظ مشاکلت لفظی کے طور پر استعمال کیا گیا (۸۲)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ إن الله تعالى قال من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحببته فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به

(۸۰) الحدیث اخرجہ البیہقی فی سننہ: ۲/۱۸۴ باب الاختیار للامام والماموم فی ان یخفیا الذکر۔
(۸۱) دیکھیے ردالمحتار: ۱/۶۶۰۔
(۸۲) دیکھیے شرح الطیبی: ۴/۳۲۲۔

وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ ولابدلہ منہ" رواہ البخاری (۸۳)

"اللہ نے فرمایا جو شخص میرے ولی سے عداوت رکھے گا اس کے لیے میری طرف سے اعلان جنگ ہے اور میرا بندہ فرائض کے مقابلے میں کسی دوسری شی کے ذریعہ جو مجھے زیادہ محبوب ہو میرا تقرب حاصل نہیں کرسکتا اور نوافل کے ذریعہ وہ برابر میرا قرب حاصل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس کو محبوب بنالیتا ہوں، پھر جب میں اس کو محبوب بنالیتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، اس کا پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے اور اگر وہ مجھ سے سوال کرتا ہے تو میں ضرور اس کو عطا کرتا ہوں اور اگر وہ مجھ سے (کسی شر سے) پناہ مانگتا ہے تو میں ضرور اس کو پناہ دیتا ہوں اور مجھے کسی کام میں جو مجھے کرنا ہوتا ہے اتنا تردد نہیں ہوتا جتنا مؤمن کی جان کے بارے میں ہوتا ہے، وہ موت کو ناپسند کرتا ہے اور میں اس کی ناپسند کو ناپسند رکھتا ہوں لیکن موت ناگزیر ہے"۔

حافظ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: یہ حدیث مشکلات الأحادیث میں سے ہے اور اشکال اس حدیث کے دو حصوں میں ہے پہلا حصہ ہے: "فإذا أحببتُہ کنتُ سمعَہ الذی یَسْمَعُ بہ" اور دوسرا حصہ ہے "وما تَرَدَّدْتُ فی شیءٍ أنا فاعِلُہ"

پہلے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بندہ پر اپنی محبت غالب کردیتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ تمام شہوات اور لذات سے فارغ ہوجاتا ہے اور اس کی پوری توجہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف ہوتی ہے تو اس کو وہی چیز نظر آتی ہے جو اللہ تعالیٰ کو پسندیدہ ہو اور وہی چیز سنتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے اور وہی کام کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ کو محبوب ہو، گویا وہ تمام أغیار سے لاپرواہ ہوکر اللہ تعالیٰ ہی کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اس معاملہ میں اللہ تعالیٰ اس کا مددگار اور کارساز ہوتا ہے اور اس کے کان، آنکھ، ہاتھ اور پاؤں وغیرہ جوارح کو ان چیزوں سے بچاتا ہے جنہیں وہ پسند نہیں کرتا، یہی مطلب ہے کان، آنکھ اور ہاتھ وغیرہ بننے کا تو گویا بندہ اللہ رب العزت کی مرضی کا مکمل مرہون ہوجاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھی اس کی مکمل رعایت ہوتی ہے اس خاص تعلق اور خصوصیت کی بنیاد پر یہی محاورہ کلام عرب میں استعمال ہوتا ہے۔

(۸۳) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۲/۹۶۳ کتاب الرقاق، باب من احب لقاء اللہ احب اللہ لقائہ، و مسلم فی صحیحہ: ۴/ ۲۰۶۵ کتاب الذکر، باب من احب لقاء اللہ رقم الحدیث ۲۶۸۳۔

شعر

جُنُونِیْ فِیکَ لایَخْفیٰ و نَارِیْ فِیکَ لاتَخبُو

فَأنتَ السّمعُ والنّاظِرُ والمَھجَۃُ والقلبُ

دوسرے حصہ کا مطلب یہ ہے کہ موت کسی کے لیے کوئی پسندیدہ شئے نہیں ہوئی لیکن موت سے چونکہ مَفر نہیں اور یہ طے شدہ امر ہے کہ اس دنیا میں جو بھی جاندار آیا ہے اس کو موت کی آغوش میں ضرور جانا ہے ، جبکہ اللہ تعالیٰ مؤمن کی ناپسندیدگی کو پسند نہیں فرماتے جس کی وجہ سے "تردُّد" ہوتا ہے اور "تردُّد" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عبدِ مؤمن پر بوقت موت خاص مہربانی فرماتے ہیں، جس سے موت کی کراہیت اس کے دل سے زائل ہوجاتی ہے ، اس کی تائید حضرت عبادۃ بن الصامت اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی روایت سے بھی ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں: "عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عليه وسَلَّم مَنْ أَحَبَّ لِقاءَ اللّٰهِ أَحَبَّ اللّٰهُ لِقَائَه ومَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللّٰهِ كَرِهَ اللّٰهُ لِقَاءَه۔ قَالَتْ عائشةُ إنا لَنَكْرَهُ الموتَ قال لَيسَ ذاكَ ولكنَّ المؤمنَ إذا حَضَرَهُ الموتُ بُشِّرَ بِرِضْوَانِ اللّٰهِ وكرامَتِه فَلَيسَ شيءٌ أَحَبَّ إليهِ مِمَّا أَمَامَهُ" (۸۴) اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ "تردُّد" کے معنی "إزالة كراهةِ الموت" کے ہیں اور موت کی کراہیت کا ازالہ اس طریقہ سے ہوتا ہے کہ موت سے پہلے اللہ تعالیٰ مؤمن کے لیے ایسے اسباب مہیا فرماتے ہیں جس کی وجہ سے وہ دنیا سے مایوس اور تنگ آجاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف پوری امید کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس کے لیے دنیا کا چھوڑنا آسان ہوجاتا ہے (۸۵) ۔

شیخ عبدالحق دہلوی اور قاضی ناصرالدین رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ "تردد" کے معنی ہیں "تعارض الرأیین" یعنی ایسی دو چیزوں کے بارے میں پس و پیش کرنا جن کے بارے میں یہ یقینی علم نہ ہو کہ ان دونوں میں سے کونسی چیز زیادہ بہتر ہے اور ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات پر تردد کے اس معنی کا اطلاق قطعاً ناممکن اور محال ہے ، لہذا یہ کہنا ہوگا کہ جیسے دوسری صفاتِ مخلوقین کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر باعتبار غایت اور منتہی کے ہوتا ہے ، مثلاً رحمت کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے رِقّت قلبی کے معنی میں نہیں ، بلکہ اس کی غایت یعنی

(۸۴) حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی توجیہ یوں فرمائی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا نور بندہ کے نفس کو قوت عملیہ کی جہت سے جو پورے بدن میں موجود اور منتشر ہے احاطہ کرلیتا ہے ، تو اس نور کا حصہ اس کی تمام قوتوں میں داخل ہوتا ہے ، جس کی وجہ سے ایسی برکات پیدا ہونے لگتی ہیں جو عادت کے خلاف ہوں ، تو اس وقت بندہ کے فعل کی نسبت اس تعلق کی بناء پر اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے ، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے "فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى" یہاں حدیث مذکور میں بھی اسی تعلق کی بناء پر اس بندہ کے سننے دیکھنے چلنے وغیرہ افعال کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے ۔

(۸۵) تفصیل کے لیے دیکھیے التعلیق الصبیح: ۶۳/۳ ۔ ۶۴ ۔

احسان کے اعتبار سے، اسی طرح حیاء کا اطلاق باعتبار ترک کے ہوتا ہے انقباضِ نفس کے اعتبار سے نہیں جو حیاء کے حقیقی معنی ہیں اور غضب کا اطلاق بھی غایت کے اعتبار سے ہوتا ہے، کیونکہ غضب کے لغوی معنی ہیں "ثورانُ دمِ القَلْبِ" دل کے خون کا کھولنا، چنانچہ حدیث میں ارشاد ہے "اتّقُوا الغَضَبَ فإنّہ جَمْرَۃٌ تُوقَدُ فی قَلْبِ ابنِ آدمَ ألَمْ تَرَوا إلیٰ انتِفَاخِ أوْدَاجِہٖ وحُمْرَۃِ عَیْنَیْہِ" لیکن اس پر جو غایہ مرتب ہے وہ انتقام ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کے غضب سے مراد اللہ تعالیٰ کا انتقام ہے (۸۶) اور مَکر کا لفظ عام طور پر ناپسندیدہ تدبیر کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن لغت عرب میں مَکر کے معنی خفیہ تدبیر کے ہیں اور علم معانی کے قاعدہ "مشاکَلۃ" کے مطابق جب کوئی شخص کسی کے جواب یا دفاع میں خفیہ تدبیر کرتا ہے تو وہ اخلاق اور مذہب کے نگاہ میں کتنی ہی عمدہ تدبیر کیوں نہ ہو اس کو بھی "مَکر" ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ ہر ایک زبان کے محاورے میں بولا جاتا ہے برائی کا بدلہ برائی ہے حالانکہ ہر شخص یہ یقین رکھتا ہے کہ برائی کرنے والے کے جواب میں اتنی ہی برائی سے جواب دینا اخلاق اور مذہب دونوں کی نگاہ میں "برائی" نہیں ہے تاہم تعبیر میں دونوں کو ہم شکل ظاہر کیا جاتا ہے اور اسی کو مشاکَلۃ کہتے ہیں اور یہ فصاحت و بلاغت کا اہم جزء ہے (۸۷)۔

اسی طرح "تردُّد" کا اطلاق بھی اللہ تعالیٰ پر باعتبار غایت کے ہے اور مطلب یہ ہے کہ میں اپنے کسی فیصلہ کو پورا کرنے میں تأخیر و توقف نہیں کرتا، مگر عبد مؤمن کی روح قبض کرنے میں توقف کرتا ہوں تاکہ بندہ مؤمن پر موت آسان ہو اور اس کا دل اس کی طرف مائل ہوجائے اور وہ خود موت کا مشتاق ہوجائے، پھر اس کے بعد وہ زمرۂ مقرّبین میں داخل ہوکر اعلیٰ علیین میں اپنی جگہ حاصل کرلے (۸۸)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۸۶) دیکھیے المفردات فی غریب القرآن: کتاب الغین ص ۳۶۱۔

(۸۷) قصص القرآن: ۹۹/۴۔

(۸۱) دیکھیے الطیبی ج ۴، ص ۳۲۸۔

كتاب اسماء الله تعالىٰ

كتاب أسماء الله تعالىٰ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

کتاب اسماء اللہ تعالیٰ

الفصل الاول

﴿عن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ إِنَّ لِلّٰهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ إِسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ ، وَفِي رِوَايَةٍ وَهُوَ وِتْرٌ يُحِبُّ الْوِتْرَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱)

"اللہ تعالیٰ کے ننانوے ایک کم سو نام ہیں۔ جس نے ان کو یاد کیا وہ جنت میں جائے گا۔ ایک روایت میں ہے اللہ طاق ہے طاق کو پسند کرتا ہے"۔

اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ کا ذکر ہے قرآن حکیم میں اللہ عزوجل فرماتے ہیں: "وَلِلّٰہِ الأَسماءُ الحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسمائِهٖ" (۲) دوسرے مقام پر فرماتے ہیں: "قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسماءُ الحُسْنٰی (۳) ایک اور مقام پر ارشاد ہے: "اللّٰهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنٰی" (۴)

---

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی الدعوات: ۹۴۹/۲ باب للہ تعالی مائۃ اسم، ومسلم فی کتاب الذکر والدعاء: ۲۰۶۳/۴ رقم الحدیث: ۲۶۷۷۔

(۲) سورۃ الاعراف/ ۱۸۰۔

(۳) سورۃ بنی اسرائیل/ ۱۱۰۔

(۴) سورۃ طہ/ ۸۔

امام ابوالقاسم قشیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں، یعنی شارع کے اِذن و سماع پر موقوف ہیں، لہذا جن اسماء کا اطلاق کتاب، سنت اور اجماع میں ہوا ہے ان کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر صحیح ہے اور واجب ہے لیکن جن کا اطلاق ان اصول ثلٰثہ سے ثابت نہ ہو اگرچہ اس کے معنی صحیح ہوں اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق کرنا جائز نہیں کیونکہ بحکم عقل اپنی طرف سے اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی نام نہیں رکھ سکتے، اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو عالم تو کہا جائے گا لیکن عاقل نہیں کہا جائے گا، شافی کہا جائے گا، لیکن طبیب نہیں کہا جائے گا، اگرچہ عاقل اور طبیب کے معنی بھی غلط نہیں، لیکن چونکہ شارع سے ان اسماء کا اطلاق ثابت نہیں اس واسطے اللہ تعالیٰ پر ان کا اطلاق کرنا جائز نہیں (۵)۔

امام فخرالدین رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ کے اسماء چونکہ توقیفی ہیں اس لیے بغیر اذن شرعی کے اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کا اطلاق جائز نہیں، اگرچہ اس کے معنی درست ہوں مثلاً اللہ تعالیٰ تمام اشیاء کا خالق ہے اس کے باوجود "یاخالِقَ الذِئبِ والقِرَدَۃ" کہنا جائز نہیں، اسی طرح قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی طرف تعلیم کی نسبت جابجا ہوئی ہے: "وَعَلَّمَ اٰدَمَ الاَسماءَ کُلَّھا" (٦) "وعَلَّمکَ مالَم تَکُن تعلَم" (۷) "وعَلَّمناہ مِن لَدُنّا عِلماً" (۸) لیکن چونکہ لفظ "مُعَلِّم" کا اطلاق مسموع نہیں، اس لیے اللہ تعالیٰ کو "یا معلِّم" کہہ کر پکارنا جائز نہیں۔

اسی طرح قرآن مجید میں ارشاد ہے: "یُحِبُّھم وَیُحِبُّونَہ" (۹) معہذا "یا مُحِبُّ" کہہ کر پکارنا جائز نہیں، خلاصہ یہ کہ جب تک کسی نام کا بلفظہ اطلاق نہ ہوا ہو تو بحکم عقل اور صحت معنی کے اعتبار سے اس کا اللہ رب العزت کی ذات پر اطلاق کرنا جائز نہیں (۱۰)۔

اشکال

حدیث میں طبیب کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ہوا ہے، چنانچہ حضرت ابورمثہؓ کے والد صاحب کو ایک دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیٹھ مبارک میں درد کا علم ہوا، تو انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے

(۵) مرقاۃ المفاتیح ۴۳/۵۔

(٦) سورۃ البقرۃ: آیت/۳۱۔

(۷) سورۃ النساء: آیت/۱۱۳۔

(۸) سورۃ الکہف: آیت/٦۵۔

(۹) سورۃ المائدۃ: آیت/۵۴۔

(۱۰) دیکھیے الطیبی: ۵/۷۔۸۔ والتعلیق: ۴۳/۳۔

عرض کیا: "یارسُولَ اللّٰہِ الا اُعالِجُہا لکَ فإنی طَبِیْبٌ" (۱۱) مجھے اجازت عنایت فرمائیں تاکہ میں اس کا علاج کروں، کیونکہ میں طبیب ہوں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اَنتَ رَفِیقٌ واللّٰہُ الطبیبُ" (۱۲)

جواب

حدیث سے "طبیب" کہنے کی اجازت اس لیے معلوم نہیں ہوتی کہ یہاں اللہ تعالیٰ پر طبیب کا اطلاق صرف مشاکلۃً ہوا ہے، یعنی جواب کو سوال کے مطابق کرنے کی غرض سے مشاکلۃً طبیب کہا ہے اور ظاہر ہے کہ کلامِ فصیح میں اس مطابقت کا خیال رکھا جاتا ہے، جیسا کہ قرآن حکیم میں ارشاد ربانی ہے: "تَعْلَمُ مَافِیْ نَفْسِیْ وَلَا اَعْلَمُ مَافِیْ نَفْسِکَ" (۱۳) یہاں پر "نفسک" کا لفظ "نفسی" کے مقابلہ میں مشاکلۃً لایا گیا ہے (۱۴)۔

البتہ اہل سنت میں سے امام غزالی اور امام باقلانی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بطریق عقل اسماء کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر علی وجہ التوصیف جائز ہے، یعنی عقل کے واسطے سے کسی لفظ سے اللہ تعالیٰ کی صفت بیان کرنا جائز ہے، لیکن علی وجہ التسمیۃ جائز نہیں، یعنی عقل کے واسطے سے کوئی لفظ اللہ تعالیٰ کا نام نہیں رکھا جاسکتا، جبکہ معتزلہ کے نزدیک مطلقاً ہر وہ لفظ جس کے معنی صحیح ہوں بواسطہ عقل اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کیا جاسکتا ہے، گویا کہ وہ توقیف کے قائل نہیں، بلکہ ان کے نزدیک فہم صحیح اور عقل سلیم کو اللہ تعالیٰ کا نام رکھنے اور اس کی صفات مقرر کرنے کا اختیار ہے۔

قول راجح وہی ہے جو جمہور اہلسنت اور محدثین کا ہے، حتی کہ امام محیی السنۃ معالم التنزیل میں فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت "وَالَّذِینَ یُلْحِدُونَ فِی اَسْمَائِہٖ" (۱۵) میں الحاد سے مراد یہی ہے کہ اذن شرع کے بغیر کسی نام کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کیا جائے۔

بلکہ اگر انسانی عقل کو اس میں اختیار دیا جائے تو وہ اسماء جو مسموعہ منصوصہ ہیں ان کا اطلاق بھی ہماری عقل ناقص کے اعتبار سے مشکل ہوجائے گا، کیونکہ بظاہر ان صفات میں اس قسم کے اعراض موجود ہیں جن کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہیں ہوتا، مثلاً عظیم اور کبیر میں کمیت ہے حی اور قادر میں کیفیت ہے، قدیم اور باقی

---

(۱۱) الحدیث اخرجہ احمد فی مسندہ: ۱۶۳/۴ حدیث ابی رمثۃ التمیمی۔

(۱۲) بحوالہ بالا۔

(۱۳) سورۃ المائدۃ: ۱۱۶/۵۔

(۱۴) الطیبی: ۸/۵۔

(۱۵) سورۃ الاعراف/۱۸۰۔

میں زمان ہے، علی اور متعالی میں مکان ہے اور رحیم اور وَدُود میں انفعال ہے اور ظاہر ہے کہ ہماری عقل کے اعتبار سے ان معانی کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز نہیں اگرچہ اصل حقیقت کے اعتبار سے ان کے معانی معقول ہیں جن کی وجہ سے اللہ تعالیٰ پر اطلاق بھی صحیح ہے (۱۶)۔

اِنَّ لِلّٰہِ تِسْعَۃً وَّتِسْعِیْنَ اِسْمًا

حافظ تُورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ان اسماء کے علاوہ اور بہت سارے اسماء کا اطلاق ہوا ہے، مثلاً قرآن کریم میں، الرب، المولیٰ، النصیر، المحیط، الفاطر، الکافی، العلام، الملیک، ذوالطَول اور ذوالمعارج کا اطلاق ہوا ہے، اسی طرح سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں الحنّان، المنّان، الدائم، الجمیل وغیرہ کا اطلاق ہوا ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسماء ننانوے میں منحصر نہیں ہیں، اس حدیث میں جو کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام ہیں اس سے مراد حصر اور تحدید نہیں، بلکہ یہاں صرف ان اسماء کا ذکر ہے جو لفظ کے اعتبار سے مشہور اور معنی کے اعتبار سے ظاہر ہوں اور یہی ان کی خصوصیت کی وجہ ہے (۱۷)۔

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث پورا ایک جملہ ہے "مَنْ اَحْصَاھَا دَخَلَ الْجَنَّۃَ" یہ کلام ماقبل سے منقطع اور منفصل نہیں، بلکہ پورا ایک ہے اور یہ ماقبل کے لیے مقام وصف میں واقع ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے ننانوے اسماء ایسے ہیں کہ جو شخص انہیں یاد کرے وہ جنت میں داخل ہوگا، مطلب یہ ہوا کہ یہ خاصیت ان ننانوے اسماء کے ساتھ خاص ہے، یہ مطلب نہیں کہ اسماء ننانوے میں منحصر ہیں۔

جیسا کہ کلام عرب میں کہا جاتا ہے: "اِنَّ لِفُلَانٍ اَلْفَ شَاۃٍ اَعَدَّھَا لِلْاَضْیَافِ" یہاں مطلب یہ ہے کہ ایک ہزار وہ بکریاں ہیں جو مہمانوں کے لیے رکھی ہیں تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اُلف شاۃ کے علاوہ اور بکریاں نہیں ہیں، ایسا ہی یہاں بھی یہ مطلب نہیں کہ تسعۃ و تسعین کے علاوہ دوسرے اسماء نہیں ہیں، بلکہ تسعۃ و تسعین کی خصوصیت کا ذکر کرنا مقصود ہے کہ جو ان کو یاد کرے گا وہ جنت میں داخل ہوگا (۱۸) اور عدم حصر پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ان اسماء میں سے اکثر صفات ہیں اور صفات باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں اور جمہور کا قول بھی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء تسعۃ و تسعین میں منحصر نہیں، چنانچہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس

(۱۶) دیکھیے الطیبی:۵/۷۔

(۱۷) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح:۵/۷۳۔ والتعلیق الصبیح:۳/۷۳۔

(۱۸) دیکھیے التعلیق الصبیح:۳/۷۳۔ ۷۴ و مرقاۃ المفاتیح:۵/۷۳۔

پر اجماع نقل کیا ہے، جس کی تائید ابن مسعودؓ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے:
"أسألکَ بِکُلِّ اسمٍ ھُوَلکَ سمَّیتَ بہ نفسکَ أو أنزلتہ فی کِتابِکَ أو عَلَّمتہ أحداً مِنْ خَلقِکَ أو استأثَرتَ بہ فی علمِ الغیبِ عِندکَ (۱۹)

باقی یہ کہ جب اسماء تسعة و تسعین میں منحصر نہیں تو ان کے ذکر کی وجہ کیا ہے؟ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اکثر حضرات کی رائے یہ نقل فرمائی ہے کہ یہ معاملہ تعبّدی ہے معقول اور متصور نہیں، لہذا اس کی وجہ معلوم ہونے کی ضرورت نہیں۔

بعض حضرات نے اس کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ چونکہ قرآن کریم میں مختلف مقامات پر اتنے ہی ناموں کا ذکر آیا ہے اس مناسبت سے یہاں اس کا عدد ذکر کیا ہے، بعض دوسری توجیہات بھی اس مقام پر منقول ہیں جنھیں اختصار کی وجہ سے حذف کردیا گیا ہے (۲۰)۔

مَنْ أحصَاھَا دَخَلَ الجنَّةَ

"احصاء" کے بارے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں، امام بخاریؒ اور دیگر اکثر حضراتؒ نے "أحصَاھا" کے معنی لکھے ہیں "حَفِظَھا" یعنی جس شخص نے ان ناموں کو یاد کیا اور یہی قول راجح اور اصح ہے، کیونکہ خود ایک روایت میں یہی الفاظ موجود ہیں: "مَنْ حَفِظَھا دَخَلَ الجنَّةَ" بعض حضرات نے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس نے ان کو پڑھا یا ایمان لایا، یا ان کے معنے کو جانا اور ان معنی پر عمل کیا (۲۱)۔

وھُوَ وِترٌ یُحبُّ الوِترَ

"وِتر" کے معنی ہیں فرد کے اور اللہ تعالیٰ کے وتر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا کوئی شریک نہیں، ذات و صفات کے اعتبار سے یکتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے وحدت من کل الوجوہ ثابت ہے۔
"یُحِبُّ الوِترَ" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ طاق اُعمال اور اُذکار کو پسند فرماتے ہیں، یعنی جن کی بنیاد اخلاص پر ہو جو محض اللہ تعالیٰ ہی کے لیے خاص کیے گئے ہوں اور چونکہ طاق اُعمال میں توحید پر تنبیہ ہوتی ہے اور وہ توحید کے معنی کی طرف داعی ہوتے ہیں، اس لیے اللہ تعالیٰ کو طاق اعمال پسند ہوتے ہیں (۲۲)۔

(۱۹) التعلیق الصبیح: ۷۳/۳۔
(۲۰) بحوالہ بالا۔
(۲۱) دیکھیے الطیبی: ۸/۵۔
(۲۲) دیکھیے الطیبی: ۹/۵ والمرقاۃ: ۷۳/۵۔

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴾ بُرَيْدَةَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ سَمِعَ رَجُلاً يَقُولُ اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنَّكَ أَنْتَ اللّٰهُ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ أَنْتَ الأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ فَقَالَ دَعَا اللّٰهَ بِاسْمِهِ الأَعْظَمِ الَّذِي إِذَا سُئِلَ بِهِ أَعْطٰى وَإِذَا دُعِيَ بِهِ أَجَابَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ (۲۳)

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو سنا جو کہہ رہا تھا اے اللہ میں آپ سے سوال کرتا ہوں چونکہ آپ ہی اللہ ہیں، آپ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ آپ یکتا ہیں، بے نیاز ہیں، نہ آپ کسی کے باپ ہیں، نہ اولاد اور نہ کوئی آپ کا مثل ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس شخص نے اللہ تعالیٰ کے اسم اعظم کے ساتھ دعا کی ہے، جب اللہ سے اس کے ذریعہ سوال کیا جاتا ہے تو وہ عطا کرتا ہے اور جب اس کے ساتھ دعا کی جاتی ہے تو وہ قبول کرتا ہے"۔

اسم اعظم کی بحث

اس حدیث میں اور آگے آنے والی تین احادیث میں اسم اعظم کا ذکر آیا ہے، جس کے بارے میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اسم اعظم اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے کوئی خاص اسم نہیں، بلکہ جس اسم کو پورے اخلاص اور کامل توجہ کے ساتھ پکارا جائے جبکہ غیراللہ سے مکمل طور پر دل خالی ہو وہی اسم اعظم ہے، اس لیے کہ اسم کی شرافت مسمّیٰ کی شرافت کی وجہ سے ہے، حروف مخصوصہ کی وجہ سے نہیں، لیکن چونکہ ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم اعظم اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے خاص اسم ہے، اس لیے شرح السنہ میں ہے کہ یہ حدیث صراحۃً اس پر دال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی خاص معیّن اسم اعظم ہے، جس کا واسطہ دینے سے دعا و سوال کو قبول کیا جاتا ہے۔ پھر اس کی تعیین میں اختلاف ہے: بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس کی تعیین اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے، جیسا کہ "لیلۃ القدر" اور "ساعۃ الجمعۃ" یعنی جمعہ کی دن وہ گھڑی جس میں دعا قبول ہوتی ہے ان کی تعیین کا علم اللہ کو ہے۔

اور دیگر حضرات نے اسم اعظم کو معیّن طور پر ثابت کیا ہے، لیکن اس تعیین میں پھر مختلف

(۲۳) الحدیث اخرجہ الترمذی فی کتاب الدعوات، باب جامع الدعوات عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ۵/۵۱۵۔ واللفظ بتغییر یسیر ولم اجدہ فی ابی داود۔

اقوال ہیں: بعض نے لفظ "اللہ" کو اسم اعظم کہا ہے، بعض نے "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" کو اور بعض نے لفظ "ھو" کو اور بعض نے "اللّٰہُ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ" کو، بعض نے "لاإلٰہ إلّا اللّٰہ" کو وغیر ذٰلک من اقوال شتّی، مولانا ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں چودہ اقوال نقل کیے ہیں۔

لیکن احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنٰی میں سے جن اسماء کو خاص عظمت وامتیاز حاصل ہے جب ان کیذریعہ دعا کی جائے تو قبولیت کی زیادہ امید کی جاسکتی ہے، چنانچہ انہی اسماء کو "اسم اعظم" کہا گیا ہے، البتہ وضاحت اور صراحت کے ساتھ ان کو معیّن نہیں کیا گیا ہے بلکہ کسی درجہ میں ان کو مبہم رکھا گیا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ لیلۃ القدر اور جمعہ کے دن قبولیت دعاء کے خاص وقت کو مبہم رکھا گیا ہے۔ احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اسم اعظم ایک اسم مفرد نہیں، بلکہ متعدد "اسماء حسنٰی" کے مجموعے کو اسم اعظم کہا گیا ہے اور یہی بات زیادہ قرین قیاس ہے، چنانچہ حضرت بریدۃؓ اور ان کے بعد حضرت انسؓ کی روایات میں جن دو شخصوں کی دعائیں نقل کی گئی ہیں، اسی طرح تیسری روایت میں جن دو آدمیوں کا حوالہ دیا گیا ہے، ان سب روایات میں اللہ تعالیٰ کے اسم مفرد کو اسم اعظم نہیں کہا گیا، بلکہ متعدد اسماء الہیہ کی خاص ترکیب سے اللہ تعالیٰ کا جو جامع وصف مفہوم ہوتا ہے، اسی کو "اسم اعظم" سے تعبیر فرمایا گیا ہے (۲۴)۔

اِذَا سُئِلَ بِہٖ أَعْطٰی وَإِذَا دُعِیَ بِہٖ أَجَابَ

اس حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دعا افضل ہے سوال سے، دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ دعاء میں اجابت ہوتی ہے اور سوال میں اعطاء، کیونکہ سوال میں سائل کہتا ہے: "أَعْطِنِیْ" اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اعطاء یعنی دینا ہے اور دعاء میں بندہ پکارتا ہے اور کہتا ہے "یارب" جس کے جواب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اجابت یعنی قبول کرنا ہے اور ارشاد ہوتا ہے "لبیکَ یاعبدِیْ"

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دعاء ابلغ ہے سوال سے، کیونکہ داعی کی پکار کی اجابت اور قبولیت داعی کی شرافت کی دلیل ہے اور یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس دعاء کرنے والے کی قدر کرتے ہیں تو جب اللہ تعالیٰ اس کی قدر کرتے ہیں تو اس کی ضروریات کو بھی پورا فرماتے ہیں، بخلاف سوال کے کہ کبھی کبھی وہ مذموم ہوتا ہے اسی وجہ سے بہت ساری احادیث میں سائل کی مذمت آئی ہے اور سوال سے بچنے والے کی تعریف اور مدح ہوئی ہے (۲۵)۔

---

(۲۴) تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے التعلیق الصبیح: ۷۸/۳۔۷۹۔

(۲۵) دیکھیے الطیبی: ۶۹/۵۔ والتعلیق الصبیح: ۷۹/۳۔۸۰۔

بابُ ثوابِ التسبیحِ والتحمیدِ والتہلیلِ والتکبیر

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴾ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقِيْتُ إِبْرَاهِيمَ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِي فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ أَقْرِئْ أُمَّتَكَ مِنِّي السَّلَامَ وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ الْجَنَّةَ طَيِّبَةُ التُّرْبَةِ عَذْبَةُ الْمَاءِ وَأَنَّهَا قِيْعَانٌ وَأَنَّ غِرَاسَهَا سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ إِسْنَادًا (۲۶)۔

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: معراج میں میری ملاقات ابراہیم علیہ السلام سے ہوئی تو انھوں نے فرمایا: اے محمد اپنی امت سے میرا سلام کہیے اور ان کو بتلائیے کہ جنت کی مٹی نہایت عمدہ ہے اور اس کا پانی شیریں ہے اور وہ چٹیل میدان ہے اور اس کے درخت سبحان اللہ، الحمدللہ، لاالٰہ الا اللہ اور اللہ اکبر پڑھنے کے نتیجے میں بطور ثواب عطا ہوں گے“۔

یہ حدیث اس امت مرحومہ ”علیٰ صاحبِہا الفُ الفِ سلام وتحیۃ“ کی عظمت کی دلیل ہے، چنانچہ ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلاۃ والسلام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سے اپنے سلام کہلایا اور اس طرح اس امت سے اپنی محبت اور تعلق کا اظہار کیا، اس لیے امت کے ہر ہر فرد کو چاہیئے کہ جب بھی اس حدیث کے ذریعہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا سلام سنایا جائے یا پڑھا جائے تو یہ کہے ”وعلیہ السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ (۲۷)

---

(۲٦) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۲/۱۸۴، ابواب الدعوات، باب ما جاء فی فضل التسبیح والتکبیر والتہلیل والتحمید۔
(۲۷) دیکھیے المرقاۃ: ۵/۱۱۷۔

اشکال

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ایک مشہور اشکال کیا گیا ہے ، وہ یہ کہ یہاں جنت کے بارے میں فرمایا گیا ہے "انّھا قیعان" اور "قیعان" قاع کی جمع ہے جس کے معنی ہیں برابر اور ہموار زمین جو درخت وغیرہ سے خالی ہو، جبکہ قرآن کریم کی آیات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جنت کی زمین اشجار سے خالی نہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے : "جنّاتٌ تجری من تحتھا الأنھار" بلکہ جنت کو جنت اسی لیے کہا ہے کہ اس میں کثیر اور سایہ دار درخت ہیں اس لیے کہ لفظ "جنت" میں ستر کے معنی ملحوظ ہیں اور وہ تب ہی ہوسکتا ہے جب وہاں اشجار کثیرۃ مظلۃ متکاثفہ ہوں۔

جواب

❶ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ جنت اصل میں تو چٹیل میدان ہی کی صورت میں تھی پھر اللہ تعالیٰ نے عاملین کے عمل کے مطابق اپنے فضل کامل اور رحمت واسعہ سے اس میں اشجار اور قصور پیدا کیے ہیں، لیکن ہر عامل کے لیے بقدر عمل حصہ مختص ہے اور بندہ کا عمل غرس اشجار کے لیے سبب ہے ، اس لیے ان اشجار کو بندہ کے عمل کی طرف منسوب کیا گیا، گویا کہ یہی عمل اشجار کا غارس (لگانے والا) ہے (۲۸)۔

❷ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تمام جنت اشجار و قصور سے خالی ہے ، بلکہ قیعان کا مطلب یہ ہے کہ اکثر حصہ جنت تو مغروس ہے اور اس میں وہ درخت ہیں جو ان کلمات کے علاوہ دیگر اعمال صالحہ کے عوض میں لگائے گئے ہیں، لیکن کچھ حصہ جنت کا وہ بھی ہے جس میں ان کلمات ہی کے ذریعہ درخت لگائے جائیں گے ، تاکہ ان کلمات کی فضیلت اور عظمت واضح ہو، جیسا کہ احادیث سابقہ میں ان کی فضیلت مذکور ہے (۲۹) ۔

❸ مولانا ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ اہل جنت کے لیے کم از کم دو جنتیں ہیں، جیسا کہ ارشاد باری ہے : "وَلِمَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَان" ایک جنت وہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے اشجار و انہار حور و قصور و غیرذالک پیدا کیے ہیں اور دوسری جنت وہ ہے جس میں اعمال کے ذریعہ سے اشجار و انہار وغیرہ پیدا ہوں گے اور یہ معاملہ باری تعالیٰ کی طرف سے باب عدل سے ہے جبکہ پہلا

(۲۸) دیکھیے الطیبی:۸٦/۵۔
(۲۹) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح:۱۱۸/۵۔

والامعاملہ باب فضل وکرم کے قبیل سے تھا (۳۰)۔

خلاصہ یہ ہے کہ حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کلمات کو پڑھنے والا جنت کی پرسکون اور پُر راحت فضا اور وہاں کے سرور آمیز اطمینان و چین کا حقدار ہوگا اور وہاں یہ کلمات درخت کی شکل میں لازوال سکون آمیز حیات کے ضامن ہونگے۔

باب الاستغفار والتوبة

الفصل الأول

﴿عن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاللّٰهِ إِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۳۱).

"آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بخدا میں دن میں ستر مرتبہ سے زیادہ اللہ تعالیٰ سے استغفار اور توبہ کرتا ہوں"۔

استغفار باب استفعال کا مصدر ہے، اصل اس کی "غفر" ہے جس کے معنی علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان کیے ہیں "وھو إلباس الشيء بما يصونه عن الدنس" "کسی چیز کو لباس پہنانا ایسی چیز کے ذریعہ کہ وہ اسے میل کچیل سے محفوظ کردے"۔ اسی لیے کہا جاتا ہے "اغفر ثوبک فی الوعاء فإنه اغفر للوسخ" "اپنے کپڑے کو کسی ظرف میں محفوظ کر کیونکہ اس کے ذریعہ میل سے صحیح حفاظت ہوسکتی ہے" (۳۲)۔

اللہ تعالیٰ کی طرف سے مغفرت کا مطلب یہ ہے کہ بندے کو اللہ تعالیٰ عذاب سے محفوظ کردے، اور توبہ کی حقیقت یہ ہے کہ جو نافرمانی اور برا عمل بندے سے سرزد ہوجائے اس کے برے انجام کے خوف سے اس پر دلی رنج وندامت ہو اور آئندہ کے لیے اس سے بچے رہنے اور اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور رضاجوئی کا عزم

(۳۰) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۹۱/۳۔

(۳۱) الحدیث رواہ البخاری فی الدعوات: ۹۳۲/۲، باب استغفار النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الیوم واللیلة۔

(۳۲) الطیبی: ۹۰/۵۔

اور فیصلہ کرے ۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: معذرت کی تین اقسام ہیں ایک یہ کہ معذرت کرنے والا کہے "لم افعل" میں نے نہیں کیا ہے، دوسرا یہ کہ یوں کہے "فعلتُ لأجل كذا" فلاں وجہ سے یہ کام مجھ سے صادر ہوا، اور تیسرا اور آخری مرتبہ یہ ہے کہ عذر پیش کرنے والا کہے "فعلتُ وأسأتُ واقلعتُ" مجھ سے یہ غلطی ہوگئی اور میں باز آیا ہوں پھر نہیں ہوگی، اس تیسری قسم کو توبہ کہا جاتا ہے اور شرعی لحاظ سے یہ تب معتبر ہے جبکہ اس میں چار شرائط موجود ہوں:

❶ اس گناہ سے باز آجائے اس کی برائی اور قبح کی وجہ سے ❷ اپنے کیے ہوئے گناہ پر ندامت اور پشیمانی ہو ❸ آئندہ کے لیے گناہ نہ کرنے کا دل میں سچا عزم ہو ❹ جو غلطی اس سے ہوگئی ہے اگر اس کا تدارک ممکن ہو مثلاً کوئی فرض یا واجب ترک کیا ہو تو اس کا تدارک کرے ۔ اسی طرح علامہ نوویؒ نے ایک اور زائد شرط بھی ذکر کی ہے، وہ یہ کہ اگر حقوق العباد میں سے اس پر کوئی حق ہو تو اس کو بھی ادا کردے یا صاحب حق سے معاف کرائے (۳۳)۔

مولانا ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: استغفار کی دو قسمیں ہیں (۳۴)۔

❶ استغفار مفرد ❷ استغفار مقرون بالتوبۃ، استغفار مفرد کی مثال جیسا حضرت نوح علیہ السلام کا قول "استغفروا ربكم إنه كان غفاراً" (۳۵) اور حضرت صالح علیہ السلام کا قول "لولا تستغفرون الله لعلكم ترحمون" (۳۶) اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے: "استغفر لهم الله إن الله غفور رحيم"(۳۷) استغفار مقرون بالتوبۃ کی مثال: "وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه" (۳۸) اسی طرح حضرت صالح علیہ السلام کا قول "فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب"(۳۹)

تو جہاں استغفار یا توبہ کا مفرداً ذکر ہو وہاں تو دونوں کے معنی ایک ہوتے ہیں، لہذا "استغفار مفرد" توبہ ہی ہے، ساتھ ساتھ مغفرت کے معنی کو متضمن ہے اور مغفرت کا مطلب ہے "محو الذنب وإزالة أثره ووقاية شره"

---

(۳۳) تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۵/۹۰-۹۱۔
(۳۴) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۳/۹۴۔
(۳۵) سورۃ نوح: آیت/۱۰۔
(۳۶) سورۃ النمل: آیت/۴۶۔
(۳۷) سورۃ النور: آیت/۶۲۔
(۳۸) سورۃ ھود: آیت/۳۔
(۳۹) سورۃ ھود: آیت/۶۱۔

مغفرت "سَتْرُ الذَّنبِ" کے معنی میں مستعمل نہیں جیسا کہ عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے، اس لیے کہ "ستر" تو اللہ تعالیٰ سب کے لیے فرماتے ہیں چاہے ان کی مغفرت ہو یا نہ ہو۔ البتہ ستر مغفرت کے ساتھ لازم ہے اور یا مغفرت کا جزء ہے، لہذا مغفرت کی دلالت ستر پر التزامی یا تضمنی ہوگی، اسی وجہ سے "مِغفر" اس چیز کو کہا جاتا ہے جو سر کی مضر چیزوں سے حفاظت کرنے اور ڈھانپنا اس کے لوازم میں سے ہے، جبکہ "عمامۃ" سے سر تو ڈھانپا جاتا ہے لیکن اس سے سر کی حفاظت نہیں ہوتی اس لیے اس کو "مِغفر" نہیں کہا جاتا، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ استغفار اور توبہ میں سے ہر ایک کا جب مطلقاً ذکر ہو تو ایک دوسرے کے معنی کو متضمن ہوتا ہے ظاہر ہے کہ جب آدمی اپنے گناہوں سے توبہ کرے گا یعنی اپنے گناہ پر رنج و افسوس کرکے آئندہ کے لیے ترک کا عزم مصمّم کرے گا، تو وہ استغفار بھی ضرور کرے گا یعنی جو گناہ سرزد ہوچکے ہیں بندہ اللہ تعالیٰ سے ان کی معافی اور بخشش کی استدعا بھی ضرور کرے گا، تاکہ ان گناہوں کی سزا اور برے انجام سے بچ سکے، اسی طرح جب استغفار کرے گا سزا اور عذاب کے خوف سے معافی اور بخشش مانگے گا تو توبہ بھی ضرور کریگا، یعنی گناہ پر رنج و افسوس اور آئندہ کے لیے نہ کرنے کا پختہ عزم ہوگا، اسی بناء پر کہا گیا ہے کہ فی الحقیقت توبہ اور استغفار لازم ملزوم ہیں۔

لیکن اگر یہ توبہ و استغفار ایک ساتھ ذکر ہوں تو پھر دونوں میں فرق ہوگا کہ استغفار سے سابقہ گناہ پر ندامت اور شرمندگی کا اظہار اور اس کے شر سے بچنے کی طلب ہوتی ہے، یعنی "الاستغفارُ لطلبِ وقایۃِ شرِّ ما مضیٰ" اور توبہ آئندہ کے لیے اس گناہ سے باز رہنے کا عزم اور مستقبل میں اس کے شر سے طلب حفاظت ہوتی ہے، یعنی "التوبۃُ لطلبِ وقایۃِ شرِّ ما یَخافُہ فی المستقبَل" اور رجوع الی اللہ کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے، گذشتہ گناہوں کے شر سے حفاظت کے لیے بھی اور آئندہ گناہوں کے شر سے حفاظت کے لیے بھی (۴۰)۔

ایک مزید فرق توبہ اور استغفار میں یہ بھی ہے کہ استغفار اپنے لیے بھی ہوتا ہے غیر کے لیے بھی اور بعض دفعہ استغفار صرف غیر کے لیے بھی ہوتا ہے، جیسا ارشاد باری تعالیٰ ہے: "رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ" اسی طرح "وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا" اس آیت میں فرشتوں کے استغفار کا ذکر ہے مومنین کے لیے، ظاہر ہے کہ وہ اپنے لیے استغفار نہیں کرتے کیونکہ وہ تو معصوم ہیں۔ جبکہ توبہ کا تعلق اپنے ہی گناہ سے ہے دوسروں کے لیے توبہ نہیں ہوتی۔

بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا ہے کہ استغفار کا مطلب ہے، معصیت کو چھوڑ دینا اور توبہ کا مطلب ہے، طاعت والا راستہ اختیار کرلینا، تمام صورتوں میں استغفار کا مرحلہ پہلے ہے اور توبہ کا بعد میں قرآن حکیم

(۴۰) التعلیق الصبیح: ۳/ ۹۴۔

سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے (۴۱) چنانچہ ارشاد ہے: "استغفِروا ربکم ثم توبوا الیہ" (۴۲)

تنبیہ

یہ بات واضح رہے کہ توبہ و استغفار صرف گناہ کے موقع پر نہیں ہوتا، بلکہ توبہ و استغفار کے مختلف مواقع ہیں اور ہر موقع پر اس کی اہمیت دوسرے سے مختلف ہے، مثلاً کبھی توکفر و شرک سے باز آنے کے لیے توبہ ہوتی ہے جو "خلود فی النار" سے بچنے اور "دخول فی الجنۃ" کے لیے شرط ہے۔

کبھی معصیت سے باز آنے کے لیے استغفار ہوتا ہے جس کے بغیر "دخول فی النار" کا خطرہ ہوتا ہے، اسی طرح مکروہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ سے بھی استغفار کرنا مستحب ہے، اس کے علاوہ طاعات کے بعد بھی استغفار کرنا مستحسن ہے، اس استغفار کے استحسان پر مختلف نصوص دلالت کر رہی ہیں مثلاً قرآن کریم میں متقی لوگوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے: "والمُستغفِرینَ بالاَسْحَارِ" (۴۳) دوسری جگہ ارشاد ہے: "قلیلاً مِنَ اللَّیلِ مایھجعُونَ وبالاَسْحَارِ ھم یستغفِرُونَ" (۴۴)

یہاں ساری رات عبادت کے بعد استغفار کرنے کی تحسین فرمائی جارہی ہے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو منصب رسالت کے فرائض کی تکمیل کے بعد استغفار کا حکم دیا جارہا ہے: "فَسَبّح بحَمدِ ربکَ واستغفِرہُ اِنّہ کانَ توّاباً" (۴۵) اس کے علاوہ مختلف عبادات کے بعد استغفار کا ذکر آیا ہے خود نماز کے بعد تین رتبہ "اَستغفرُ اللہ" کہنا مسنون اور ثابت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استغفار بھی کسی معصیت کی وجہ سے نہیں بلکہ استغفار بعد الطاعۃ والعبادۃ کے قبیل سے تھا، جو مزید ترقی مراتب کا سبب بنتا ہے اور طاعت کے بعد استغفار کی وجہ یہ ہے کہ بندہ خواہ کتنی ہی بلندیوں پر پہنچ جائے اور وہ عبادت کی کتنی ہی کوشش کرلے لیکن وہ حق تعالیٰ کی شایانِ شان کوئی طاعت انجام نہیں دے سکتا، حق تعالیٰ واجب الوجود اور بندہ ممکن الوجود ہے، اس کے ہر ہر فعل میں امکان کی خامیاں اور کمزوریاں موجود ہیں، طاعت کے بعد جو استغفار کیا جاتا ہے وہ انہی خامیوں اور کمزوریوں پر کیا جاتا ہے جو ہر ممکن کے لیے لازم ہیں۔ بعض حضرات نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے استغفار کی توجیہ یہ بیان کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استغفار تعلیماً للاُمۃ ہوا ہے، یعنی بتلانا یہ ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم معصوم ہونے کے باوجود

(۴۱) التعلیق الصبیح: ۳/۹۵۔
(۴۲) سورۃ ھود: آیت/۱۷۔
(۴۳) سورۃ آل عمران: آیت/۱۷۔
(۴۴) سورۃ الذاریات: آیت/۱۷۔
(۴۵) سورۃ النصر/۳۔

صرف عبادات پر اتنا استغفار کرتے ہیں تو امتی جن سے صغیرہ اور کبیرہ گناہ سرزد ہوتے ہیں انہیں تو بطریقہ اُولیٰ استغفار کثرت سے کرنا چاہیے (۴۶)۔

﴿ وعن ﴾ اَلْاَغَرِّ الْمُزَنِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَىٰ قَلْبِي وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللّٰہَ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةٍ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۴۷)

"آپ نے فرمایا میرے دل پر پردہ آجاتا ہے اور میں دن میں سو مرتبہ اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتا ہوں"

"غین" کے معنی بادل کے آتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے: "غِینَتِ السَّماءُ تُغَانُ"

لیکن یہاں اس سے مطلق پردہ اور تغطیہ مراد ہے، چنانچہ صاحب مرقاۃ نے اس کا ترجمہ اس انداز سے کیا ہے: "لیُغان أي یُطبَقُ ویُغشیٰ أو یُستَر ویُغطّٰی" اس حدیث کے مفہوم کی وضاحت یعنی "میرے دل پر پردہ آجاتا ہے" کے سلسلے میں علماء سے بہت سے اقوال منقول ہیں اور اصل مسئلہ عصمت انبیاء علیہم السلام سے متعلق ہے، چونکہ اس مسئلہ کی تحقیق "باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ" کے تحت "قَدْ غَفَرَ اللّٰہُ ماتقدَّمَ من ذَنبِہٖ وماتأخَّر" کے عنوان کے تحت آچکی ہے، اس واسطے ہم یہاں صرف حدیث کے مفہوم کی وضاحت کررہے ہیں۔

❶ اس حدیث میں چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل مبارک پر پردہ آنے اور استغفار کرنے کا ذکر ہے اور یہ بظاہر شانِ نبوت اور عصمت کے خلاف ہے، اس لیے بعض حضرات نے اس میں توقف کیا ہے اور اس کو متشابہات میں سے شمار کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل مبارک پر پردہ ہوتا تھا لیکن یہ پردہ کس قسم کا ہوتا تھا، اس میں سکوت ہے کسی کو حقیقت کا پتہ نہیں، چنانچہ حافظ تُورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: امام اِصمعی رحمۃ اللہ علیہ سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا گیا تو امام اصمعیؒ نے فرمایا کس کے دل کے بارے میں پوچھ رہے ہو؟ سائل نے کہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں، تو اصمعیؒ نے فرمایا کہ اگر کسی اور کے قلب کے بارے میں پوچھتے تو میں بتا دیتا، لیکن حضور پرنور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں میرے لیے کچھ کہنے کی مجال نہیں، حافظ تورپشتیؒ اس جواب کو پسند کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام اصمعیؒ نے ادب کا لحاظ رکھا ہے اور اس دل کی عزت کا خیال رکھا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مَہبطِ نور اور موقع وحی بنایا تھا (۴۸)۔

(۴۶) تفسیر روح المعانی: ۲۹۸/۱۵۔

(۴۷) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ کتاب الذکر والدعاء: ۲۰۷۵/۴ باب استحباب الاستغفار، رقم الحدیث: ۲۷۰۲۔

(۴۸) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۱۰۱/۳۔ و مرقاۃ المفاتیح: ۱۲۳/۵۔

◉ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان ہے مدوامت علی الذکر، اگر کسی عارض کی وجہ سے ذکر منقطع ہوجائے تو اس کو ایک قسم کا گناہ شمار کرکے "لَیُغَانُ علیٰ قَلْبِی" کہا گیا ہے اور پھر اسی سے استغفار ہوا ہے (۴۹)۔

◉ عارف شاذلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ "غَین اُنوار" کے قبیل سے ہے نہ کہ "غَین اُغیار" کے قبیل سے، اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک پر صفات حق کے انوار منکشف ہوتے رہتے ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ انہی تجلیات میں ترقی کرتے رہتے ہیں، تو مرتبہ مافوق کی طرف ترقی کرنے کے بعد حالت سابقہ کو مذموم اور گناہ سمجھ کر اس سے استغفار کرتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ یہ غینِ حجاب اور غفلت نہیں بلکہ غین انوار کے قبیل سے ہے، شیخ ابوالحسن شاذلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو سن کر میرے دل میں اشکال آیا اور مجھ پر اس کا مفہوم واضح نہیں ہوا تھا کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا مجھ سے فرما رہے تھے: "یامبارک ذاکَ غَینُ الأنوارِ لاغَینُ الظُلَم والأکدار" (۵۰)

◉ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ پسند فرماتے تھے کہ آپ کا قلب مبارک جناب باری تعالیٰ میں ہر وقت حاضر رہے کسی لمحہ بھی ادھر سے غافل نہ ہو، لیکن جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کھانے پینے اور اپنی ازواج کے ساتھ اختلاط یا اسی قسم کے دیگر امور بشریہ مباحہ میں مشغول ہوتے تھے اور ان کی وجہ سے فی الجملہ جناب باری تعالیٰ سے غفلت ہوتی تھی، تو اس مشغولیت کو اپنے طور پر ایک پردہ اور گناہ سمجھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دل مبارک لرزاں اور بے چین ہوجاتا تھا، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسی کی وجہ سے استغفار کرتے تھے (۵۱)۔

اس روایت میں سو دفعہ استغفار کا ذکر ہے جبکہ اس سے پہلی والی روایت میں ستر دفعہ استغفار کا ذکر تھا، دونوں کی تطبیق اس طرح ہے کہ اصل مقصود تکثیر ہے تحدید نہیں (۵۲)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۴۹) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۱۰۱/۳۔ و مرقاۃ المفاتیح: ۱۲۳/۵۔
(۵۰) دیکھیے فتح العلیم بحل اشکال التشبیہ العظیم فی حدیث "کما صلیت علی ابراھیم ص ۱۲۴۔ نیز مرقاۃ المفاتیح: ۱۲۳/۵۔
(۵۱) مرقاۃ المفاتیح: ۱۲۳/۵۔
(۵۲) بحوالہ بالا۔

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْلَمْ تُذْنِبُوا لَذَهَبَ اللّٰهُ بِكُمْ وَلَجَاءَ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ فَيَسْتَغْفِرُونَ اللّٰهَ فَيَغْفِرُ لَهُمْ رواه مسلم (۵۳)

"آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے، اگر تم گناہ نہ کرو تو اللہ تعالیٰ تم کو ختم کر کے تمہاری جگہ ایسی قوم کو لائیں گے جو گناہ کرے گی، پھر استغفار کرے گی اور اللہ تعالیٰ ان کو بخشیں گے"۔

حدیث میں گناہ کرنے کی ترغیب دینا مقصود نہیں، کیونکہ یہ تو بعثت انبیاء علیہم السلام کے مقصد کے خلاف ہے، بلکہ غلطی اور گناہ سرزد ہوجانے پر فوری طور سے توبہ و استغفار کی طرف توجہ کی ترغیب دینا مقصود ہے اور اس بات پر تنبیہ ہے کہ توبہ و استغفار بدظنی کے ساتھ نہ ہو، بلکہ توبہ و استغفار کرتے وقت اللہ تعالیٰ سے مغفرت و معافی کی قوی امید ہو، اگر پختہ یقین کے ساتھ توبہ و استغفار کرے تو اللہ رب العزت ضرور معاف فرمائیں گے (۵۴)۔

اس لیے کہ اللہ رب العزت نے اپنی مخلوق میں سے بعض میں مادہ شر پیدا کیا ہے اور بعض میں مادہ خیر پیدا کیا ہے اور بعض مخلوق اس قسم کی ہے جس میں خیر و شر دونوں ہیں۔

قرآن حکیم سے معلوم ہوتا ہے کہ شیطان کی ذات میں کفر و شر ہی کا مادہ ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوْرًا" اور ملائکہ کی ذات میں فرمانبرداری اور خیر ہے اور ان میں سرتابی و نافرمانی کی مطلق گنجائش نہیں، جیسا کہ رب العزت فرماتے ہیں: "لایعصُون اللّٰہ ماأمرھم ویفعلون مایؤمرون" (۵۵)

ان دو مخلوقوں کے علاوہ یہاں ایک تیسری مخلوق اور بھی ہے یعنی حضرت انسان، جس میں یہ دونوں باتیں جمع نظر آتی ہیں، ارشاد ہے: "خلطوا عملاً صالحاً وآخر سیئاً" (۵۶) ان دونوں مادوں کے اجتماع کی وجہ سے کبھی شر کا مادہ غالب آتا ہے جس کی وجہ سے شر کا صدور ہوتا ہے، پھر خیر کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اپنی شرارت پر نادم ہوکر اس سے معافی مانگ لیتا ہے، حق تعالیٰ شانہ اس کی پردہ پوشی بھی فرماتے ہیں اور اس کو معاف بھی فرما دیتے ہیں، جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے "ستّار و غفّار" ہونے کا مظہر سامنے آتا ہے

(۵۳) الحدیث اخرجه مسلم فی کتاب التوبة: ۲۱۰۶/۴ رقم الحدیث: ۲۷۴۹۔

(۵۴) التعلیق الصبیح ۱۰۵/۳۔

(۵۵) سورۃ التحریم: آیت/۶۔

(۵۶) سورۃ التوبة: ۱۰۲/۔

اور یہ بات خلاف حکمت ہے کہ انسان کے اندر سے شر اور معصیت کا مادہ ہی ختم کردیا جاتا اور اس سے معصیت کا صدور ناممکن ہوجاتا، اس لیے کہ پھر تو باری تعالیٰ کی صفت غفّاری و ستاری کا مظہر سامنے نہ آتا (۵۷)۔

خلاصہ یہ کہ معصیت تشریعی اعتبار سے تو قبیح خالص ہے، لیکن تکوینی اعتبار سے اس میں حکمتیں ہیں انسان چونکہ تشریعی امور کا مکلف ہے، اس لیے قبح تشریعی پر نظر کرتے ہوئے اس سے بچنا ضروری ہے، لیکن معصیت سرزد ہونے کی صورت میں مایوسی نہیں ہونی چاہیے، بلکہ اپنے گناہوں سے توبہ کرنے میں کوتاہی نہ ہو اور یہ یقین رکھے کہ اس گناہ کے صدور میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تکوینی حکمت ہے، یعنی اس سے اللہ تعالیٰ کے غفّار، ستّار اور غفور ہونے کا ظہور ہوتا ہے اور باری تعالیٰ کی صفات جلال و کمال کامل طریقے سے ثابت ہوتی ہیں، اس لیے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی صفت خالقیت کے ظہور کے لیے ضروری ہے کہ کوئی مخلوق پیدا کی جائے اور رازقیت کے لیے ضروری ہے کہ کوئی مرزوق ہو، ہدایت کے لیے ضروری ہے کہ کوئی مخلوق ہو جس میں ہدایت لینے کی صلاحیت ہو، تاکہ اللہ رب العزت کی طرف سے اس کو ہدایت ملے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی شان غفاریت کے لیے ضروری ہے کہ کوئی ایسی مخلوق ہو جس میں خیر کے علاوہ شر کا مادہ بھی موجود ہو، جس سے گناہ بھی سرزد ہوں پھر وہ حق تعالیٰ شانہ کی درگاہ میں استغفار بھی کرے اور معافی چاہے، تاکہ اللہ رب العزت غفّار و غفور ہونے کی بنیاد پر اس کی مغفرت و بخشش کا فیصلہ فرمائیں۔

الفصل الثانی

* وعن * ابنِ عُمرَ قالَ قالَ رسولُ اللّٰہِ صلّی اللّٰہُ علیہِ وسلّمَ إنّ اللّٰہَ یقبلُ توبۃَ العبدِ مالم یغرغِرْ رواہُ الترمذیُّ وابنُ ماجہ (۱)

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی میں ہے کہ اللہ رب العزت بندہ کی توبہ کو اس وقت تک قبول کرتا ہے، جب تک غرغرہ کی کیفیت شروع نہ ہو۔"

---

(۵۷) دیکھیے ترجمان السنۃ ۳/۲۵٦۔

(۱) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۵/۵۴۷ کتاب الدعوات، باب فضل التوبۃ والاستغفار، رقم الحدیث ۳۵۳۷ و ابن ماجہ فی سننہ: ۲/۱۴۲۰ کتاب الزہد، باب ذکر التوبۃ رقم الحدیث ۴۲۵۳۔

کس وقت تک توبہ قابل قبول ہے

"غرغرہ" انسانی زندگی کا وہ آخری درجہ ہے کہ جب روح حلق تک پہنچ جائے اور جسم و روح کا تعلق انقطاع کے انتہائی نقطہ کے بالکل قریب ہوجائے، جب سانس اکھڑ کر حلق کی نالی میں "غرغرہ" کی سی آواز پیدا ہوجائے تو یہ موت کی قطعی اور آخری علامت ہوتی ہے، اس کے بعد زندگی کی بالکل آخری امید بھی یاس اور ناامیدی میں تبدیل ہوجاتی ہے۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایمان اور توبہ اسی وقت تک معتبر اور قابل قبول ہے، جب تک زندگی کی آس اور امید ہو اور موت آنکھوں کے سامنے نہ آگئی ہو، اس لیے کہ ایمان اور توبہ بالغیب ہی معتبر ہوتے ہیں مشاہدہ اور یقین کے بعد معتبر نہیں، چنانچہ اُمم سابقہ میں سے جن لوگوں نے مشاہدۂ عذاب کے بعد توبہ کی اور ایمان لائے ان کے ایمان اور توبہ کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا، بلکہ ان کو ہلاک کیا گیا، جیسا کہ فرعون کو اللہ تعالیٰ نے ہلاک کرتے ہوئے فرمایا "آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ"۔

یہی مضمون قرآن کریم میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ" (۲) ایسے لوگوں کی توبہ قبول نہیں جو برابر گناہ کرتے رہتے ہیں، یہاں تک کہ ان میں سے کسی کی موت آکھڑی ہو تو کہنے لگے کہ اب میں توبہ کرتا ہوں اور نہ کفر کی حالت میں مرنے والوں کی توبہ قبول کرتے ہیں (۳)۔

معالم التنزیل میں محی السنہؒ فرماتے ہیں کہ "ليست التوبة" سے مراد گنہگار کی توبہ اور کافر کا ایمان ہے کہ نزع کی حالت میں یہ معتبر نہیں، چنانچہ ایک مقام پر اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا" (۴)

لیکن اس سے ناامیدی کی وہ حالت مراد ہے جس میں ظاہری اسباب کے درجہ میں زندگی سے مایوسی کے ساتھ ساتھ عالم برزخ کے احوال کا انکشاف شروع ہوجائے اور اس بات پر بالکل یقین ہوجائے کہ اب زندہ نہیں رہ سکتا، اسی لیے حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "يقبل التوبة مالم يعاين الرجل ملك الموت" اس وقت تک توبہ قبول ہوتی ہے جب تک آدمی ملک الموت کو نہ دیکھے، یعنی "مالم يتيقن الموت" جب تک موت کا یقین نہ ہو جب موت کا یقین ہوجائے، چاہے فرشتے کے دیکھنے سے ہو یا روح نکلنے کا احساس ہوجائے

(۲) سورۃ النساء آیت/۱۱۸۔

(۳) ماخوذ از مظاہر حق: ۲/۵۶۲، و معارف الحدیث: ۵/۲۲۲۔

(۴) دیکھیے معالم التنزیل: ۱/۴۰۸ سورۃ النساء۔

یا عالم برزخ کی کوئی اور نشانی منکشف ہوجائے تو پھر توبہ قبول نہ ہوگی، باقی فرشتہ کا دیکھنا ضروری نہیں، اس لیے کہ بہت سارے لوگوں کو روح قبض ہوتے وقت نہ روح کے نکلنے کا احساس ہوتا ہے اور نہ فرشتہ نظر آتا ہے، البتہ حضرت ابن عباسؓ نے جو فرمایا ہے وہ عام حالات کو دیکھتے ہوئے فرمایا ہے تو گویا وہ حکم اغلبی ہے دائمی نہیں۔

لیکن اگر کوئی آدمی صرف ظاہری اسباب سے ناامید ہوکر موت کا یقین کرلے اور عالم برزخ کے احوال اس پر منکشف نہ ہوں تو اس حالت میں بالاتفاق کافر کا ایمان اور عاصی کی توبہ قبول ہے (۵)۔

حکیم الأمت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تحقیق یوں فرمائی ہے (۶)۔

یہاں دو حالتیں ہیں ایک یہ کہ زندگی سے ناامیدی ہوجائے لیکن اب تک اس عالم کے احوال اور اہوال نہیں نظر آئے اس حالت کو "یأس" یاء تحتانی سے کہنا مناسب ہے اور دوسرے یہ کہ احوال بھی نظر آنے لگیں ان کو حالت "بأس" باء موحدہ سے کہنا زیبا ہے، پس پہلی حالت یعنی یأس میں تو کافر کا ایمان لانا اور عاصی کا توبہ کرنا دونوں مقبول ہیں اور دوسری حالت یعنی "بأس" میں دونوں غیر مقبول ہیں، محققین کا یہی مذہب ہے اور ظاہر قرآن سے یہی مفہوم ہوتا ہے۔

بابُ سَعَةِ رحمةِ اللّٰه

الفصل الأول

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ رَجُلٌ لَمْ يَعْمَلْ خَيْراً قَطُّ لِأَهْلِهِ، وَفِي رِوَايَةٍ أَسْرَفَ رَجُلٌ عَلَى نَفْسِهِ فَلَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ أَوْصَى بَنِيهِ إِذَا مَاتَ فَحَرِّقُوهُ ثُمَّ أَذْرُوا نِصْفَهُ فِي الْبَرِّ وَنِصْفَهُ فِي الْبَحْرِ فَوَاللّٰهِ لَئِنْ قَدَرَ اللّٰهُ عَلَيْهِ لَيُعَذِّبَنَّهُ عَذَاباً لَا يُعَذِّبُهُ أَحَداً مِنَ الْعَالَمِينَ فَلَمَّا مَاتَ فَعَلُوا

(۵) تفصیل کے لیے دیکھیے التعلیق ۲/۱۱۱۔

(۶) بیان القرآن تحت قولہ تعالیٰ "ولیست التوبۃ للذین یعملون السیات"۔

مَا أَمَرَهُمْ فَأَمَرَ اللّٰهُ الْبَحْرَ فَجَمَعَ مَا فِيهِ وَأَمَرَ الْبَرَّ فَجَمَعَ مَا فِيهِ ثُمَّ قَالَ لَهُ لِمَ فَعَلْتَ هٰذَا قَالَ مِنْ خَشْيَتِكَ يَا رَبِّ وَأَنْتَ أَعْلَمُ فَغَفَرَ لَهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۷)

"حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک شخص تھا جس نے کبھی کوئی نیکی نہیں کی تھی اور ایک روایت میں یہ ہے کہ اس نے اپنے نفس پر زیادتی کی تھی، جب اس کی موت کا وقت قریب آیا تو اس نے اپنے بیٹوں کو وصیت کی کہ جب وہ مرجائے تو اس کو جلا کر آدھی راکھ تو جنگل میں اڑا دینا اور آدھی راکھ دریا میں بہا دینا، کیونکہ قسم ہے خدا کی اگر اللہ تعالیٰ نے اس سے مؤاخذہ کرلیا اور حساب میں سختی کی تو اس کو ایسا عذاب دے گا کہ آج تک عالم کے لوگوں میں سے کسی کو نہ دیا ہوگا، چنانچہ وہ شخص مرگیا تو اس کے بیٹوں نے اس کی وصیت کے مطابق عمل کیا، اللہ تعالیٰ نے دریا کو (اس کی راکھ کو جمع کرنے کا حکم دیا اور اس نے وہ راکھ جو اس کے اندر تھی جمع کی اور جنگل کو حکم دیا اور اس نے بھی جو راکھ اس کے اندر تھی جمع کی، جب دریا اور جنگل نے اس کے اجزاء جمع کرلیے تو اس شخص کو ان اجزاء سے استوار کرکے حق تعالیٰ کے سامنے پیش کیا گیا، حق تعالیٰ نے پوچھا کہ تونے ایسا کیوں کیا تھا؟ اس نے جواب دیا کہ پروردگار تیرے خوف سے، تو حقیقت و حال کو خوب جانتا ہے، اللہ تعالیٰ نے یہ سن کر اسے بخش دیا" ۔

اس شخص نے اپنی بدعمل زندگی اور گناہوں کی کثرت کو دیکھ کر خشیت اور انتہائی ڈر کی وجہ سے اپنے بیٹوں کو یہ وصیت کی تھی کہ میری لاش جلا کر راکھ کردی جائے اور اس راکھ کو سمندر اور جنگل میں بکھیر کر اڑا دیا جائے، حق تعالیٰ شانہ نے اس کو خوف وخشیت کی وجہ سے معاف کردیا "فسبحان من یغفر لمن یشاء مایشاء" ۔

لَئِنْ قَدَرَ اللّٰهُ عَلَيْهِ لَيُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا لَا يُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ

اس عبارت پر اشکال ہے وہ یہ کہ اس شخص نے اللہ تعالیٰ کی قدرت کا ذکر "اِن" کے ساتھ کیا ہے جبکہ "اِن" حرفِ شک وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں شرط کے وقوع میں شک ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی قدرت میں شک وشبہ کا اظہار کیا جو ظاہر ہے کہ بالکل کفر ہے تو پھر اس کی مغفرت

(۷) الحدیث متفق علیہ، اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۲۱۰۹/۴ کتاب التوبۃ، باب فی سعۃ رحمۃ اللہ تعالی رقم الحدیث ۲۷۵۶، والبخاری فی صحیحہ: ۴۹۰/۱ کتاب الانبیاء، باب ماذکر عن بنی اسرائیل، وکذا: ۹۵۹/۲ کتاب الرقاق، باب الخوف من اللہ، ولفظ المشکاۃ لم اجد فیہما۔

کیسے ہوگی؟ (۸)۔

اس اشکال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں:

❶ "لئن قدر اللّٰہ" میں "قدر" کا لفظ قدرت سے ماخوذ نہیں، بلکہ "قَدَرَ" بمعنی "ضَیَّقَ" کے ہے تنگی اور سختی کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے چنانچہ قرآن کریم میں بھی اس معنی میں مستعمل ہے۔

"فَقَدَرَ عَلَیْہِ رِزْقَہٗ" (۹) "فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَیْہِ" (۱۰) "اَللّٰہُ یَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ یَّشَاءُ وَیَقْدِرُ" (۱۱)۔

اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر اللہ تعالیٰ نے اس سے مؤاخذہ کرلیا اور حساب میں سختی اور تنگی کی تو اس کو سخت عذاب دے گا۔

❷ قَدَرَ یہاں "قَدَّرَ" کے معنی میں ہے، جو قضاء و قدر کے معنی میں ہے، چنانچہ بعض روایات میں "قَدَّرَ" مشدّد مذکور ہے جو صراحۃً تقدیر و قضاء کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر میرے خلاف اللہ تعالیٰ نے فیصلہ کیا تو مجھے سخت سزا دی جائے گی (۱۲)۔

❸ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس شخص نے یہ بات غلبہ حسرت و دہشت اور خوف کی بناء پر کہہ دی اور ایسی حالت میں انسان غافل، ناسی اور مغلوب العقل کے حکم میں ہوتا ہے، جس کا مؤاخذہ نہیں ہوتا، اس واسطے کہ اس کو یہ احساس نہیں ہوتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے (۱۳)۔

مولانا ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بات کو ترجیح دی (۱۴) چنانچہ آخر حدیث سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے "قال لہ لم فعلتَ" قال: مِنْ خَشْیَتِکَ" اسی طرح گذشتہ باب کی فصل ثانی میں حضرت انسؓ کی روایت میں اس شخص کے بارے میں فرمایا جس کی گمشدہ سواری مل گئی اور زیادہ خوشی کی وجہ سے زبان سے یہ الفاظ نکلے "اَنْتَ عَبْدِیْ وَاَنَا رَبُّکَ" یہاں بھی فرط مسرت میں اس کو احساس ہی نہیں رہا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، چنانچہ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ خوشی اور غم کی زیادتی سے آدمی کی عقل گم ہوجاتی ہے اور اس کو بدیہیات کا بھی پتہ نہیں چلتا (۱۵)۔

(۸) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۲۴/۵۔
(۹) سورۃ الفجر: آیت/۱۶۔
(۱۰) سورۃ الانبیاء: آیت/۸۷۔
(۱۱) سورۃ الرعد: آیت/۲۶۔
(۱۲) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۱۲۲/۳۔
(۱۳) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۲۵/۵۔
(۱۴) دیکھیے التعلیق: ۱۲۲/۳۔
(۱۵) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۱۳۰/۵۔

● بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ "زمانہ فترت" کی بات ہے، اس وقت چونکہ کوئی نبی نہیں تھا اور ایسے وقت میں صرف توحید پر ایمان و اعتقاد ہی نجات کے لیے کافی تھا، صفات وغیرہ کے متعلق ایمان اتنا ضروری نہیں تھا، اس واسطے اس قسم کے شک وشبہ کے اظہار سے نہ کفر لازم آتا ہے، نہ اس سے ابدی نجات پر کوئی اثر پڑتا ہے۔

اسی لیے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ چونکہ وہ شخص صفت قدرت کے بارے میں جاہل تھا اور جاہل بالصفۃ متکلمین کے نزدیک کافر نہیں، البتہ منکر کافر ہے (۱۶)۔

بابُ الدعَوَاتِ فی الأوقات

الفصل الأول

﴿وعن﴾ سُلَيْمَانَ بْنِ صُرَدٍ قَالَ اسْتَبَّ رَجُلَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ عِنْدَهُ جُلُوسٌ وَأَحَدُهُمَا يَسُبُّ صَاحِبَهُ مُغْضَبًا قَدِ احْمَرَّ وَجْهُهُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي لَأَعْلَمُ كَلِمَةً لَوْ قَالَهَا لَذَهَبَ عَنْهُ مَا يَجِدُ أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ فَقَالُوا لِلرَّجُلِ لَا تَسْمَعُ مَا يَقُولُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنِّي لَسْتُ بِمَجْنُونٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۷)

"حضرت سلیمانؓ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے کہ دو آدمیوں نے آپس میں گالم گلوچ کی، ان میں ایک دوسرے کو غصے کی حالت میں گالی دے رہا تھا، اس کا منہ سرخ ہوگیا تھا، آپ نے فرمایا کہ میں ایسا کلمہ جانتا ہوں اگر وہ اُسے کہہ لے تو اس کا غصہ جاتا رہے گا، یعنی "أعوذ باللہ من الشیطان الرجیم" پڑھنے سے غصہ دور ہوجائے گا، صحابہ کرامؓ نے اس آدمی سے کہا: تو حضور کا ارشاد نہیں سن رہا تو وہ بولا میں پاگل نہیں ہوں"۔

(۱۶) تفصیل کے لیے دیکھیے المرقاۃ: ۵/۱۵۵۔

(۱۷) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۲/۸۹۳ کتاب الادب، باب ما ینھی عن السباب واللعن، ومسلم فی صحیحہ: ۲/۱۰۱۵ کتاب البر والصلۃ، باب فضل من یملک نفسہ عند الغضب، رقم الحدیث ۲۶۱۰۔ ولکن لفظھما غیر ما فی المشکاۃ۔

اس حدیث شریف میں غصہ کی آگ کو ٹھنڈا کرنے کا طریقہ بتایا ہے کہ غصہ کے نتائج بد سے محفوظ رہنے اور غصہ فرو کرنے کا بڑا آسان طریقہ یہ ہے کہ آدمی شعور اور دعا کی کیفیت کے ساتھ غصہ کی حالت میں اُعوذباللہ پڑھ لے۔

یہ حدیث قرآن کریم کی اس آیت سے مقتبس ہے: "وإمّا ينزغنّك من الشّيطٰن نزغٌ فاستعذ باللهِ إنّه سميعٌ عليمٌ" (۱۸) اور اگر کسی وقت شیطان کی طرف سے وسوسہ اندازی ہو (اور اس سے تمھارے اندر غصہ کی آگ بھڑک اٹھے) تو اللہ کی پناہ مانگو، وہ سب کچھ سننے والا جاننے والا ہے وہ تمھیں پناہ دے گا۔

قال إنّي لستُ بمجنونٍ

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غصہ کے وبال سے بچنے کے لیے یہ کلمہ تعلیم فرمایا، وہ شریعت کے زیور سے آراستہ نہیں تھا اور تفقّہ فی الدین سے بھی بالکل ناآشنا تھا، جس کی وجہ سے اس نے یہ وہم کیا کہ استعاذہ جنون کے ساتھ خاص ہے جو آدمی دیوانگی میں مبتلا ہو وہی یہ کلمہ پڑھتا ہے اور میں چونکہ دیوانہ نہیں اس لیے یہ کلمہ کیوں پڑھوں؟ حالانکہ غصہ اور غضب کا آنا شیطانی وساوس میں سے ہے، جس سے خلاصی کے لیے استعاذے کا نسخہ اکسیر ہے، چنانچہ حضرات صحابہؓ نے اس شخص کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی طرف متوجہ کیا، لیکن اس نے بدفہمی اور حماقت کی وجہ سے یہی جواب دیا کہ "میں دیوانہ نہیں ہوں" حالانکہ غصہ شیطان کے بھکانے کا ایسا اثر ہوتا ہے کہ وہ آدمی کو اعتدال سے نکال دیتا ہے، جس کی وجہ سے آدمی بری بات کہتا ہے اور برا کام کرنے لگتا ہے، اسی وجہ سے جب حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وصیت کی درخواست کی اور کہا: "أوصِني يا رسولَ اللهِ" تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ فرمایا "لاتغضَبْ" اور اس کے ساتھ کوئی کلمہ بھی زائد نہیں کیا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ غصہ اور غضب کے نتائج انتہائی فاسد اور خطرناک ہوتے ہیں۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی طرف اس شخص کی بے اعتنائی اور لاپرواہی میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ شخص منافق ہو، اس لیے اس نے اس انداز سے جواب دیا ہو یا پرلے درجہ کا بدو اور غیر مہذّب ہو اور بات کرنے کے سلیقہ سے بالکل ناواقف ہو (۱۹)۔

(۱۸) سورۃ الاعراف/۲۰۰۔

(۱۹) دیکھیے تفصیل کے لیے شرح الطیبی: ۱۶۲/۵۔

غصہ کی بحرانی کیفیت میں چونکہ آدمی سنجیدگی اور توازن اچھائی اور برائی کا احساس کھو بیٹھتا ہے تو بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ یہ باتیں اسے یاد آئیں، تاکہ اس مصیبت سے خلاصی حاصل ہو، اس لیے علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ کمال صرف ان لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جو متقی ہوں اور بے ادب نہ ہوں، چنانچہ قرآن حکیم میں ارشاد ربانی ہے: "إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ" (۲۱)

اس واسطے خیرخواہوں کو چاہیے کہ کسی کو غصہ کی حالت میں دیکھیں تو اس کو حکمت سے اس طرف متوجہ کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ زرین ہدایت یاد دلائیں ۔(۲۰)

تنبیہ

اس حدیث کی تشریح میں مشکوۃ کے اکثر شارحین سے تسامح ہوا ہے، جس کی وجہ سے ان کو بعید بعید تأویلات کرنی پڑی ہیں، مثلاً یہ کہ انھوں نے "إِنِّي لَسْتُ بِمَجْنُونٍ" یہ غیر مہذب الفاظ کہنے والے آدمی کے بارے میں ایک احتمال یہ لکھا ہے کہ یہ خود حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے اور تاویل یہ کی ہے کہ اسلام لانے سے پہلے قرب اسلام کے وقت ان سے یہ لغزش ہوئی ہے، یا سخت غصہ اور طیش میں آنے کی وجہ سے کہا ہے جس حالت میں کہ آدمی مفقود العقل ہوتا ہے اور اچھائی برائی کی تمیز نہیں کرسکتا۔

دراصل ان حضرات کو ابوداود کی روایت کی وجہ سے تسامح ہوا ہے، چنانچہ وہاں حضرت معاذؓ کا صراحۃً ذکر آیا ہے اس بناء پر غلط فہمی ہوئی ہے۔

درحقیقت اس بات کا غلط ہونا اجلی البدیہیات میں سے ہے، کیونکہ ابوداود میں "بابُ مایقالُ عندَ الغَضَبِ" (۲۲) میں دو حضرات سے یہ روایت منقول ہے، ایک تو حضرت سلیمان بن صُردؓ سے اور ایک خود حضرت معاذ بن جبلؓ سے، حضرت سلیمان بن صردؓ کی روایت میں تو اس بات کا قطعاً ذکر ہی نہیں کہ وہ "رجل" کون تھا، البتہ حضرت معاذؓ کی روایت میں حضرت معاذؓ کا ذکر آیا ہے، لیکن وہ ذکر اس طرح نہیں ہے کہ ہٹ دھرمی اور انکار کرنے والا حضرت معاذؓ کو قرار دیا جائے اور "إِنِّي لَسْتُ بِمَجْنُونٍ" معاذؓ کا مقولہ ہو، تاکہ جواب کے لیے تأویلات کی ضرورت پڑے، بلکہ اس روایت میں ہے کہ حضرت معاذؓ نے آپ صلی اللہ

(۲۰) دیکھیے الطیبی:۱۶۱/۵۔

(۲۱) سورۃ الاعراف/۲۰۱۔

(۲۲) دیکھیے سنن ابی داود:۳۰۳/۲ باب مایقال عند الغضب فی کتاب الادب۔

علیہ وسلم سے اس کلمہ کے بارے میں پوچھا، جس سے غصہ ٹھنڈا ہوجاتا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا کہ وہ کلمہ "اَللّٰھُمَّ اِنِّی اَعُوْذُبِکَ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ" ہے تو حضرت معاذؓ گالم گلوچ کرنے والے دو آدمیوں میں سے ایک کے پاس گئے جس کو غصہ آیا ہوا تھا اور اس کو یاد دہانی کرائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر عمل کرے اور یہ کلمہ پڑھے، لیکن اس نے ہٹ دھرمی کی اور زیادہ غصہ ہونے لگا، چنانچہ اسی روایت کے آخر میں راوی کہتا ہے: "قال فجعَلَ معاذٌ یأمُرُہ فأبیٰ ومَحَکَ وجعَلَ یزدادُ غضَباً"

صحیح بخاری میں "بابُ ماینھیٰ عن السِّبابِ واللَّعن" میں حضرت سلیمان بن صُرد رضی اللہ عنہ کی روایت کی تشریح کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بخاری کی روایت میں الفاظ ہیں: "فانطلَقَ إلیہ الرجلُ فأخبَرہ بقولِ النبیِّ صلَّی اللّٰہُ علیہ وسلَّم" کہ غصہ کرنے والے شخص کے پاس ایک آدمی گیا اور اس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی سے آگاہ کیا، اسی طرح مسلم کی روایت میں ارشاد ہے: "فقامَ إلی الرَّجُلِ رجل مِمَّنْ سَمِعَ النبیَّ صلَّی اللّٰہُ علیہ وسلَّم"۔

حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ارشاد سنا تھا ان میں سے صرف ایک شخص نے غصہ والے اور گالم گلوچ کرنے والے آدمی کو مخاطب کرکے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بات سمجھانے کی کوشش کی۔

صحیحین کی روایت میں تو یہ تصریح نہیں کہ مخاطب کرنے والے شخص کون تھے؟ البتہ ابوداود کی روایت میں تصریح ہے کہ مخاطب کرنے والے حضرت معاذؓ تھے، چنانچہ ارشاد ہے: "قال فجعَلَ مُعاذٌ یأمُرُہ فأبیٰ ومَحَکَ وجعَلَ یزدادُ غضَباً"۔ (۲۳)

حافظ صاحب کی اس عبارت سے بھی صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس آدمی کے پاس جانے والے اور اس کو تعوّذ کا حکم دینے والے حضرت معاذؓ ہیں، نہ کہ ہٹ دھرمی اور غصہ کرنے والے خود حضرت معاذؓ تھے۔

چنانچہ روایت کے آخری الفاظ "أمجنونٌ أنا اِذھَبْ" کی تشریح کرتے ہوئے حافظ صاحب فرماتے ہیں: "ھو خِطابٌ مِنَ الرَّجُلِ للرَّجلِ الّذی أمرَہ بالتعوّذ أی امضِ فی شُغلِکَ" یعنی غصہ کرنے والے شخص کی طرف سے حضرت معاذؓ کو خطاب ہے کہ تو اپنا کام کر مجھے نہ چھیڑ، لہذا یہ کہنا کہ وہ آدمی حضرت معاذؓ تھے اور پھر تاویل کرنا بعید اور بے جا ہے۔

---

(۲۲) دیکھیے فتح الباری: ۱۰/۴۶۷ باب ماینھی عن السباب واللعن۔
(۲۳) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۲/۳۰۳ باب مایقال عند الغضب فی کتاب الادب۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ مَنْ دَخَلَ السُّوقَ فَقَالَ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ حَيٌّ لاَ يَمُوتُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ كَتَبَ اللّٰهُ لَهُ أَلْفَ أَلْفِ حَسَنَةٍ وَمَحَى عَنْهُ أَلْفَ أَلْفِ سَيِّئَةٍ وَرَفَعَ لَهُ أَلْفَ أَلْفِ دَرَجَةٍ وَبَنَى لَهُ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَه وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ هٰذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ وَفِي شَرْحِ السُّنَّةِ مَنْ قَالَ فِي سُوقٍ جَامِعٍ يُبَاعُ فِيهِ بَدَلَ مَنْ دَخَلَ السُّوقَ (۲۵)

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو آدمی بازار جائے اور لاالٰہ الااللہ الخ والا ذکر کرے تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے دس لاکھ نیکیاں لکھتے ہیں، دس لاکھ اس کے گناہ معاف فرماتے ہیں اور دس لاکھ اس کے درجے بلند فرماتے ہیں اور جنت میں اُس کے لیے گھر بناتے ہیں۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: (۲۶) بازار کو ذکر کے ساتھ اس لیے خاص کیا گیا کہ بازار غفلت کی جگہ ہے اور اللہ تعالیٰ سے اور اس کے ذکر سے اعراض کا مقام ہے، لہذا جو بازار میں داخل ہوتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے وہ اس آیت کا مصداق بن جائے گا ”رِجالٌ لاتُلْهِيهِم تِجارَةٌ ولابَيعٌ عن ذِكرِ اللّٰهِ“ (۲۷)

ابوعبداللہ حکیم ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اہل اسواق پر شیطان کا اس طرح غلبہ ہوتا ہے کہ وہ اور اس کے اعوان ہر ممکن طریقے سے ان کو ورغلاتے ہیں اور فانی دولت دنیا کی طرف راغب کرتے ہیں، کسی کو ناپ تول کی کمی میں ڈال دیتے ہیں اور کسی کو جھوٹی قسموں کے ذریعہ اپنے سامان کو فروخت کرنے کی ترغیب دیتے ہیں، اسی طرح ان کو نمازوں کے ضائع کرنے اور حقوق کی عدم ادائیگی کی دعوت دیتے ہیں، لہذا اہل اسواق جب ان کی اتباع میں اس قسم کی غفلت میں رہیں گے تو نزول عذاب کا خطرہ رہے گا، گو ان میں

(۲۵) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۵/ ۴۹۱ کتاب الدعوات، باب مایقول اذا دخل السوق، رقم الحدیث ۳۴۲۷۔ وابن ماجہ فی سننہ: ۲/ ۷۵۲ کتاب التجارات، باب الاسواق ودخولها، رقم الحدیث ۲۲۳۵۔

(۲۶) درج ذیل حدیث کی مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۵/ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔

(۲۷) سورۃ النور/ ۳۷۔

ے جو ذکر کرنے والا ہو وہ اللہ تعالیٰ کے غضب کو دور کرتا ہے اور شیطان کے لشکر کو پسپا کرتا ہے ، چنانچہ ارشاد ربانی ہے : "وَلَوۡلَا دَفۡعُ اللّٰہِ النَّاسَ بَعۡضَھُم بِبَعۡضٍ لَفَسَدَتِ الۡاَرۡضُ" (۲۸) گویا ذاکرین کے ذریعہ سے اہل غفلت کا دفاع ہوتا ہے۔

اور اس دعاء ماثور کے الفاظ میں بازار کے لوگوں کے اعمال بد کی تلافی ہے ، اس طرح کہ جب آدمی "لاالٰہ الااللہ" کہتا ہے تو گویا اس کے ذریعہ سے قلوب کی سرگردانی کو ختم کرتا ہے ، کیونکہ بازار میں ذہن و دل مصروف ہوکر رہ جاتے ہیں اور خواہشات کو ہی اپنا سب کچھ سمجھ لیا جاتا ہے ، چنانچہ ارشاد گرامی ہے : "اَفَرَاَیۡتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰھَہٗ ھَوَاہُ" (۲۹)

اسی طرح "وحدہ لاشریک" کہہ کر لوگوں کا ایک دوسرے کی طرف جو میلان ہوتا ہے اس کو ختم کیا گیا ہے اور "لہ الملک" کہہ کر مختلف قسم کے مالکانہ تصرف کے تصور کو ختم کیا گیا ہے اور "ولہ الحمد" کہہ کر لوگوں کے ذہنوں کو اللہ تعالیٰ کے کمال کی طرف پھیرا گیا ہے "یُحۡیِیۡ وَیُمِیۡتُ" کہہ کر اہل بازار کے اعمال اور ذخیرہ اندوزی کے اثرات کو ختم کیا گیا ہے ، جو بیع و شراء کے لیے وہ روا رکھتے ہیں "وھو حی لایموت" سے ان سب چیزوں کی اللہ تعالیٰ سے نفی ہوجاتی ہیں جو مخلوق کی طرف منسوب ہوتی ہیں ، پھر آخر میں "بیدہ الخیر" کہہ کر گویا یہ بتادیا کہ بازار کی اس گہما گہمی میں خیر نہیں ، اصل خیر تو اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

بابُ جَامِعِ الدُّعاءِ

الفصلُ الثالث

﴿عن﴾ عُثۡمَانَ بۡنِ حُنَیۡفٍ قَالَ إِنَّ رَجُلًا ضَرِیۡرَ الۡبَصَرِ اَتَی النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیۡہِ وَسَلَّمَ فَقَالَ ادۡعُ اللّٰہَ اَنۡ یُّعَافِیَنِیۡ فَقَالَ إِنۡ شِئۡتَ دَعَوۡتُ اللّٰہَ وَإِنۡ شِئۡتَ صَبَرۡتَ فَھُوَ خَیۡرٌ لَکَ قَالَ فَادۡعُہُ قَالَ فَاَمَرَہٗ اَنۡ یَّتَوَضَّاَ فَیُحۡسِنَ الۡوُضُوۡءَ وَیَدۡعُوَ بِھٰذَا الدُّعَاءِ اَللّٰھُمَّ إِنِّیۡ

(۲۸) سورۃ البقرۃ/۲۵۱۔
(۲۹) سورۃ الجاثیۃ/۲۳۔

أَسْأَلُكَ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ إِنِّي تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي لِيَقْضِيَ لِي فِي حَاجَتِي هٰذِهِ اللّٰهُمَّ فَشَفِّعْهُ فِيَّ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ (۳۰)

"ایک نابینا صحابی آپؐ کے پاس آئے اور درخواست کی کہ اللہ تعالیٰ سے میری شفا کی دعا فرمائیں۔ آپؐ نے فرمایا تم چاہو تو میں تمھارے لیے دعا کردوں اور اگر چاہو تو اسی حالت پر صبر کرو اور یہ تمھارے لیے بہتر ہے۔ انھوں نے عرض کیا: اللہ سے دعا فرما دیجیے۔ آپؐ نے ان کو بہت اچھا وضو کرنے کا حکم دیا اور اسی دعا کے لیے فرمایا: اے اللہ میں آپ سے سوال کرتا ہوں اور آپ کے نبی رحمت محمد کے وسیلے سے رجوع ہوتا ہوں میں رجوع ہوتا ہوں، اے نبی آپ کے وسیلے سے اپنے رب کی طرف تاکہ وہ میری حاجت پوری کردے۔ اے اللہ آپؐ کی سفارش میرے حق میں قبول فرما"۔

پہلے غائب کے صیغے سے آپ کو وسیلہ بنایا گیا پھر بصیغہ خطاب توسل اختیار کیا گیا اور انھوں نے آپ کے اختیار دینے کی وجہ سے افضل کے مقابلے میں مفضول کو ترجیح دی ہے، یا اپنی تکلیف کی زیادتی کی وجہ ہے یا اس خیال سے کہ بینا ہوکر زیادہ اعمال خیر میں کوشش کرسکیں گے۔

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نابینا صحابیؓ سے فرمایا کہ صبر آپ کے لیے بہتر ہے، اس میں ایک تو قرآن کریم کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے: "وَعَسٰی أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ" (۳۱)

دوسرے یہ کہ حدیث شریف میں آتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب میں اپنے کسی بندے کو اس کی دونوں آنکھوں میں مبتلا کرتا ہوں "یعنی نابینا کرتا ہوں" اور وہ بندہ اس پر صبر کرتا ہے تو میں اس کے عوض اسے جنت عطا کرتا ہوں اور ظاہر ہے کہ جنت کا حاصل ہونا اس کے لیے خیر ہے۔

مسئلہ توسل

حدیث مذکور میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو اپنے توسل کے ساتھ دعا کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ توسل کی ابتداءً دو قسمیں ہیں:

(۳۰) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۲/۱۹۸ کتاب الدعوات، باب فی دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم دبر کل صلاۃ۔ وفی نسخۃ اخری: ۵/۵۶۹ رقم الباب ۱۱۹ و رقم الحدیث ۳۵۷۸، وابن ماجہ فی سننہ: ۱/۴۴۱۔ باب ماجاء فی صلاۃ الحاجۃ۔

(۳۱) سورۃ البقرۃ/۲۱۶۔ مسئلہ توسل کی جامع تفصیل کے لیے دیکھیے تسکین الصدور، باب ہشتم مسئلہ توسل، تالیف شیخ الحدیث حضرت مولانا سرفراز خان صفدر صاحب مدظلہ العالی۔

❶ توسل بالذات ❷ توسل بصالح الاعمال۔

توسل بصالح الاعمال باتفاق امت جائز ہے اور دلیل جواز صحیحین کی وہ روایت ہے، جس میں تین آدمی ایک غار میں چلے گئے تھے اور بارش کی وجہ سے ایک چٹان نے غار کا منہ بند کردیا تھا تو انھوں نے اپنے نیک اعمال کے توسل سے اللہ تعالیٰ سے دعا کی جو قبول ہوگئی اور چٹان غار کے منہ سے ہٹ گئی اور وہ صحیح و سالم باہر نکل آئے (۳۲)۔

چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی یہ دعا بغیر نکیر کے نقل فرمائی ہے یہ اس کے جواز کی دلیل ہے، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

"استَدَلَّ أصحابُنا بهٰذا علىٰ أنّه يستحِبُّ للإنسانِ أن يدعُوَفي حالِ كَربِهٖ وفي دعاءِ الاستسقاءِ وغيره بصالحِ عَمَلِه ويتَوَسَّلُ إلى اللهِ تعالىٰ به لأنّ هٰؤلاءِ فَعَلُوه فاستُجيبَ لهم وذَكَرَه النبيُّ صلّى اللهُ عليه وسلّم في معرَضِ الثناءِ عليهم وجميلِ فضائِلهم" (۳۳)

"اس حدیث سے ہمارے اصحاب نے یہ استدلال کیا ہے کہ آدمی کے لیے مستحب ہے کہ وہ پریشانی کے وقت اور استسقاء وغیرہ کی دعا میں اپنے نیک عمل کی برکت اور اس کے توسل سے اللہ تعالیٰ سے دعا کرے، کیونکہ ان تینوں نے ایسا ہی کیا تھا، سو ان کی دعا قبول ہوگئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ذکر ان کی تعریف اور ان کے اچھے اعمال کے سلسلے میں کیا ہے"۔

توسل بالذات جمہور علماء امت کے نزدیک جائز ہے، البتہ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین نے اس کا انکار کیا ہے اور انھوں نے اس مسئلہ پر ایک مستقل کتاب "القاعدة الجليلة في التوسّلِ والوسيلة" کے نام سے تصنیف کی ہے۔ اس کے علاوہ بھی انھوں نے اپنی دیگر کئی کتابوں میں مثلاً "فتاویٰ منهاج السنة" اور "زيارة القبور" وغیرہ میں اجمالاً و تفصیلاً اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔

لیکن توسل کا انکار حافظ ابن تیمیہؒ سے پہلے کسی عالم نے نہیں کیا، بلکہ حافظ صاحبؒ ہی اس مسئلہ کے پہلے منکر ہیں، چنانچہ علامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہ ان کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وحَسْبُكَ أنّ إنكارَ ابنِ تيميةَ للاستِغاثةِ والتوسُّلِ قولٌ لم يَقُلْه عالمٌ قبله، وصَارَ به بينَ أهلِ الإسلامِ مُثْلَة" (۳۴) "تیرے تعجب کے لیے بات کافی ہے کہ ابن تیمیہؒ کا طفیل اور توسل سے انکار کا قول ایسا ہے کہ ان سے پہلے کسی عالم نے ایسا نہیں کہا،

(۳۲) الحديث اخرجه البخاري في صحيحه: ۲/۸۸۳ كتاب الادب، باب اجابة دعاء من برّ والديه، و مسلم في صحيحه: ۲/۳۵۳ كتاب الذكر و الدعاء، باب قصة اصحاب الغار الثلثة۔

(۳۳) شرح النووي على صحيح مسلم: ۲/۳۵۳ باب قصة اصحاب الغار الثلثة والتوسل بصالح الاعمال۔

(۳۴) شفاء السقام للعلامة السبكي: ص/۱۲۰۔

اور اسی وجہ سے وہ اہل اسلام میں بدنام ہوگئے ہیں "۔

اسی طرح علامہ ابن عابدین الشامی الحنفیؒ لکھتے ہیں (۳۵)۔

"وقال السُبکیؒ یُحسِنُ التوسُّلُ بالنبیّ صلّی اللہ علیہ وسلّم الیٰ ربّہٖ، ولم یُنکِرہٗ احدٌ من السّلَفِ والخَلَفِ الا ابنَ تیمیۃ فابتدَعَ مالم یقلْہُ عالِمٌ قبلہ"

حافظ ابن تیمیہؒ نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے لیے سفر اور توسل کا رد کیا تو ان کی تردید میں علامہ عبدالکافی السبکیؒ نے "شفاء السقام" کے نام سے کتاب تالیف فرمائی اور "شفاء السقام" کا رد حافظ ابن تیمیہؒ کے شاگرد حافظ ابن الہادیؒ نے اپنی تالیف "الصارم المنکی" سے کیا، پھر اس کے رد میں علامہ ابن علانؒ نے "المبرد المنکی" تصنیف فرمائی۔

بعض لوگوں نے امام سبکیؒ کی کتاب "شفاء السقام" کو تعصب کا نتیجہ قرار دیا ہے، لیکن ان کی رائے بالکل غلط ہے، چنانچہ مولانا عبدالحی لکھنویؒ لکھتے ہیں:

"ولیسَ رَدُّہٗ تعَصُّبًا بَلْ ھُوَ مُصِیْبٌ فیما رَدَّبہٖ شَہِدَبہٖ الجلّۃُ" سبکیؒ کا رد کرنا تعصب پر محمول نہیں بلکہ وہ اس رد میں درست رائے کے حامل ہیں، جلیل القدر حضرات نے اس کی شہادت دی ہے" (۳۶)۔

جمہور علماء امت کے نزدیک توسل خواہ اُحیاء سے ہو یا اُموات سے، ذوات سے ہو یا اعمال سے اپنے اعمال سے ہو یا غیر کے اعمال سے بہرحال اس کی حقیقت اور ان سب صورتوں کا مرجع توسّل برحمۃ اللہ تعالیٰ ہے، چنانچہ حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ توسل کی حقیقت کے بارے میں فرماتے ہیں:

کسی شخص کا جو جاہ ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے نزدیک، اس جاہ کی بقدر اس پر رحمت متوجہ ہوتی ہے۔ توسّل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اے اللہ جتنی رحمت اس پر متوجہ ہے اور جتنا قرب اس کا آپ کے نزدیک ہے اس کی برکت سے مجھ کو فلاں چیز عطا فرمایئں کہ اس شخص سے تعلق ہے، اسی طرح اعمال صالحہ کا توسل آیا ہے حدیث میں اس کے بھی یہی معنی ہیں کہ اس عمل کی جو قدر حق تعالیٰ کے نزدیک ہے اور ہم نے وہ عمل کیا ہے اے اللہ ببرکت اس عمل کے ہم پر رحمت ہو۔

اور حاصل توسل فی الدعاء کا بھی یہی ہے کہ اے اللہ فلاں بندہ آپ کا مورد رحمت ہے اور مورد رحمت سے محبت اور اعتقاد رکھنا بھی موجب جلب رحمت ہے اور ہم اس سے محبت اور اعتقاد رکھتے ہیں، لہٰذا ہم پر رحمت فرما" (۳۶*)۔

---

(۳۵) ردّ المحتار علی الدر المختار: ۶/۳۹۷۔

(۳۶) التعلیقات السنیۃ ص ۱۹۶۔

(۳۶(*)) دیکھیے نشر الطیب ص ۳۴۸۔

اور چونکہ توسل بالرحمۃ کے جواز بلکہ ارجی للقبول ہونے میں کوئی شبہ نہیں ، لہذا حضرات انبیاء علیہم السلام اور اولیاء اللہ العظام اور صلحاء کرام کے وسیلہ سے اللہ تعالیٰ سے دعا مانگنا شرعاً جائز بلکہ قبولیت دعا کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے مستحسن اور افضل ہے ، قرآن وحدیث کے ارشادات و تصریحات سے اس قسم کا توسل بلاشبہ ثابت ہے ، چنانچہ ارشاد ربانی ہے : "وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا" (۳۷) "اور جب پہنچی ان کے پاس کتاب اللہ کی طرف سے جو سچا بتاتی ہے اس کتاب کو جو ان کے پاس ہے اور پہلے سے فتح مانگتے تھے کافروں پر" ۔

"یستفتحون" استفتاح سے ماخوذ ہیں جس کے معنی ہیں مدد طلب کرنا۔

علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ تفسیر فتح القدیر میں لکھتے ہیں : "والاستفتاح الاستنصار" (۳۸)

علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : (۳۹) "نَزَلَتْ فِي بَنِي قُرَيْظَةَ وَالنَّضِيرِ كَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الأَوْسِ وَالْخَزْرَجِ بِرَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ مَبْعَثِهِ قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ وَقَتَادَةُ" یعنی اس آیت کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت قتادۃؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے اہل کتاب میں بنی قریظہ اور بنی نضیر اپنے مخالف فریق قبائل اوس اور خزرج پر فتح طلب کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلہ سے اللہ تعالیٰ سے دعا کیا کرتے تھے اور یوں کہا کرتے تھے :

"اللّٰهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُكَ بِحَقِّ نَبِيِّكَ الَّذِي وَعَدْتَنَا أَنْ تَبْعَثَهُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَنْ تَنْصُرَنَا الْيَوْمَ عَلَى عَدُوِّنَا فَيُنْصَرُونَ" (۴۰) یعنی اے اللہ ہم تجھ سے سوال کرتے ہیں اس آخرالزمان رسولؐ کے طفیل اور وسیلہ سے جس کی بعثت کا تونے ہم سے وعدہ فرمایا ہے کہ آج کے دن ہمارے دشمن پر ہمیں غلبہ عطا فرما، پس ان کی مدد کی جاتی یعنی ان کی دعا قبول ہوتی اور غالب آجاتے ۔

شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کے فوائد میں تحریر فرماتے ہیں قرآن کے اترنے سے پہلے جب یہودی کافروں سے مغلوب ہوتے تو خدا سے دعا مانگتے کہ ہم کو نبیؐ آخرالزمان اور ان پر جو کتاب نازل ہوگی ان کے طفیل کافروں پر غلبہ عطا فرما (*۴۰) ۔

تو جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا میں تشریف فرما نہ ہوئے تھے اس وقت بھی اہل کتاب

(۳۷) سورۃ البقرۃ/۸۹۔

(۳۸) دیکھیے تفسیر فتح القدیر: ۱/۹۵۔

(۳۹) دیکھیے روح المعانی: ۱/۳۲۰۔

(۴۰) بحوالہ بالا۔

(*۴۰) دیکھیے تفسیر عثمانی ص ۱۷ سورۃ البقرۃ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلہ سے دعا کرکے فتح یاب ہوتے تھے، حق تعالیٰ شانہ نے اس واقعہ کو بیان کرکے قرآن مجید میں اس قسم کے توسل کی کہیں تردید نہیں فرمائی، احادیث میں سے حضرت عثمان بن حُنیف رضی اللہ عنہ کی زیر بحث روایت سے صراحۃً توسل ثابت ہوتا ہے، اس میں اس بات کا ذکر ہے کہ ایک نابینا آدمی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور دعا کی درخواست کی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر تو چاہے تو اس دعا کو ملتوی رکھوں اور یہ زیادہ بہتر ہے اور اگر تو چاہے تو دعا کردوں، اس نے عرض کیا کہ دعا ہی کردیجیے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حکم دیا کہ وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے اور یہ دعا کرے: "اَللّٰهُمَّ اِنِّی اَسْئَلُکَ وَاَتَوَجَّهُ اِلَیْکَ بِنَبِیِّکَ مُحَمَّدٍ نَبِیِّ الرَّحْمَةِ اِنِّی تَوَجَّهْتُ بِکَ اِلٰی رَبِّی لِیَقْضِیَ لِیْ فِی حَاجَتِیْ هٰذِهٖ اَللّٰهُمَّ فَشَفِّعْهُ فِیَّ" ابن ماجہ کی روایت میں وضو کے بعد دو رکعتیں پڑھنے کا بھی ذکر ہے (۴۱)۔

اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ کسی مقبول شخصیت سے اپنی کسی حاجت کے لیے دعا کی درخواست کرنا جائز ہے، جیسا کہ نابینا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی عافیت کے لیے دعا کی درخواست کی تھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔

دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے بندوں میں سے کسی مقبول شخصیت کے توسل سے دعا کرنا جائز ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اپنے توسل سے دعا کرنے کا حکم فرمایا تھا، اسی طرح حضرت مصعب بن سعد عن ابیہ کی روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "اِنَّمَا یَنْصُرُ اللّٰهُ هٰذِهِ الاُمَّةَ بِضَعِیْفِهَا بِدَعْوَتِهِمْ وَاِخْلَاصِهِمْ" (*)

اللہ تعالیٰ اس امت کی مدد فرماتے ہیں اس کے کمزور بندوں اور ان کی دعاؤں و اخلاص کے طفیل۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے مقبول بندوں کی ذات اور اعمال و اخلاص کے وسیلہ سے دعا مانگنا جائز ہے بلکہ قبولیت دعا کے لیے اکابرین امت کا طریقہ ہے، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں میں امام ابوحنیفہؒ کے وسیلہ سے برکت حاصل کرتا ہوں ہر روز ان کی قبر پر زیارت کے لیے حاضر ہوتا ہوں، اور اس کے قریب اللہ تعالیٰ سے حاجت روائی کی دعا کرتا ہوں اس کے بعد جلد میری مراد پوری ہوجاتی ہے۔

اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اپنی بے نظیر کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں رقمطراز ہیں: "وَمِنْ اَدَبِ الدُّعَاءِ تَقْدِیْمُ الثَّنَاءِ عَلَی اللّٰهِ وَالتَّوَسُّلِ بِنَبِیِّ اللّٰهِ یُسْتَجَابُ" (۴۲)

---

(۴۱) الحدیث اخرجہ ابن ماجہ فی سننہ فی باب ماجاء فی صلاۃ الحاجۃ: ۱/۴۴۱، رقم الحدیث ۱۳۸۵۔

(*) الحدیث اخرجہ النسائی فی سننہ: ۲/۶۴ کتاب الجہاد، الاستنصار بالضعیف۔

(۴۲) حجۃ اللہ البالغۃ: ۲/۶ الامور التی لابدمنہا فی الصلاۃ۔

"اور دعا کا مستحب طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلہ کو مقدم کیا جائے تاکہ دعا کو قبولیت کا شرف حاصل ہو"۔

اور حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فتاویٰ رشیدیہ میں فرماتے ہیں: "استغاثہ و توسّل کے تین معنی ہیں: ❶ ایک یہ کہ حق تعالیٰ سے دعا کرے کہ بحرمت فلاں میرا کام کردے، یہ باتفاق جائز ہے خواہ عندالقبر ہو خواہ دوسری جگہ اس میں کسی کو کلام نہیں۔

❷ دوسرے یہ کہ صاحب قبر سے کہے خدا کا نام (اللہ تعالیٰ کے نام کا تمھیں واسطہ دیتا ہوں) تم میرا کام کردو یہ شرک ہے خواہ قبر کے پاس کہے خواہ دور کہے۔

❸ تیسرے یہ کہ قبر کے پاس جاکر کہے کہ اے فلاں تم میرے واسطے دعا کرو کہ حق تعالیٰ میرا کام کردیویں:

اس میں علماء کا اختلاف ہے مجوزین سماع موتیٰ اس کے جواز کے قائل ہیں اور مانعین سماع موتیٰ منع کرتے ہیں، سو اس کا فیصلہ اب کرنا محال ہے، مگر انبیاء علیہم السلام کے سماع میں کسی کو خلاف نہیں اسی واسطے ان کو مستثنیٰ کیا ہے" (۴۳)۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ کی اس حدیث "اَللّٰھُمَّ اِنَّا کُنَّا نَتَوَسَّلُ اِلَیکَ بِنَبِیِّنَا فَتُسقِینَا وَاِنَّا نَتَوَسَّلُ اِلَیکَ بِعَمِّ نَبِیِّنَا فَاسقِنَا قَالَ فَیُسقَونَ" (۴۴)

"اے اللہ ہم اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے آپ کے حضور میں توسل کیا کرتے تھے اور اب اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا کے ذریعے سے آپ کے حضور میں توسل کرتے ہیں سو ہم کو بارش عنایت کیجیے تو بارش ہوجاتی تھی" کا مطلب بیان کرتے ہیں کہ توسل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں یوں تھا کہ حضرات صحابہؓ کرام آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اللہ تعالیٰ کے ہاں دعا کی التجاء کرتے تھے اور وہ حضرات بھی دعا کرتے تو اس طریقہ سے وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت اور دعا کا وسیلہ چاہتے تھے تو مطلب یہ ہے کہ یہ توسل احیاء کے ساتھ مختص ہے اور وہ بھی توسل بالذات نہیں بلکہ توسّل بالعمل والدعاء ہے (۴۵)۔ چنانچہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا تھے اور اس کے ساتھ ایمان اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کے فیض سے بھی مالا مال تھے، اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو دعا کے لیے آگے کیا۔

(۴۳) دیکھیے فتاوی رشیدیہ: ۹۳/۱۔

(۴۴) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۳۷/۱۔ ابواب الاستسقاء، باب سؤال الناس الامام الاستسقاء۔ الفتاوی/۱۳۷۔

(۴۵) دیکھیے مختصر الفتاوی المصریۃ ص ۱۹۶۔

درحقیقت یہ تاویل بارد ہے، اس لیے کہ جس وجہ سے توسل کیا جاتا ہے وہ وجہ ان تمام حالات اور مقامات میں پائی جاتی ہے بلکہ زندہ کی بنسبت مردہ میں زیادہ کمال کے ساتھ وہ وجہ موجود ہے، کیونکہ کہ زندہ انسان تغیر احوال سے مامون نہیں، اسی لیے حدیث میں آیا ہے کہ کسی کی اقتداء کرنا چاہو تو میت کی اقتداء کرو، اس لیے کہ زندہ فتنہ سے محفوظ نہیں ہوتا۔

البتہ حضرت عمرؓ کا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بجائے حضرت عباسؓ سے توسل کرنے کا مقصد اول تو اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے توسل کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ بلاواسطہ توسل کیا جائے، دوسرے یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت حسیہ یا قرابت معنویہ سے تعلق رکھنے والے کے واسطے سے توسل کیا جائے۔

چنانچہ حضرت حکیم الامت مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں: "اس حدیث سے غیر نبی کے ساتھ بھی توسل جائز نکلا جب اس کو نبی سے کوئی تعلق ہو، قرابت حسیہ یا قرابت معنویہ کا تو توسل بالنبی کی ایک صورت یہ بھی نکلی اور اہل فہم نے کہا ہے کہ اس پر متنبہ کرنے کے لیے حضرت عمرؓ نے حضرت عباسؓ سے توسل کیا، نہ اس لیے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے وفات کے بعد توسل جائز نہ تھا جب کہ دوسری روایت سے اس کا جواز ثابت ہے (۴۶)۔

اور حضرت عمرؓ کی حدیث مذکور کی شرح میں حافظ ابن حجرؒ، علامہ عینیؒ اور قاضی شوکانیؒ رقمطراز ہیں: "ویُستفادُ من قصّةِ العبّاسِ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ استحبابُ الاستشفاعِ باھلِ الخیرِ و الصّلاحِ واھلِ بیتِ النبوّۃ" حضرت عباسؓ کے اس واقعہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اہل خیر و صلاح اور خاندان نبوت سے تعلق رکھنے والے حضرات کو بطور توسل پیش کرنا مستحب ہے" (۴۷) چنانچہ حضرت عباسؓ کی یہ دعا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت اور تعلق ہی کی وجہ سے قبول ہوئی، علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں: "فھذہ دعوۃٌ مُستجابۃٌ ببرکۃِ نبیّنا صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم" (۴۸) اگر یوں کہا جائے کہ حضرت عمرؓ نے وانّا نتوسّل الیکَ بعمّ نبیّنا فاسقنا کہہ کر زندہ اور مردہ دونوں سے توسل کے جواز کی طرف اشارہ کیا، زندہ تو حضرت عباس ہیں جن سے عمر توسل کررہے ہیں اس سے زندہ کے توسل کی طرف اشارہ ہے اور عم کی نبی کی طرف اضافت کرکے اللہ پاک کی رحمت کو نبی کے ذریعہ متوجہ کرنا چاہا ہے (جو وفات پاچکے ہیں)۔ اور اس میں کیا شک ہے کہ عباس کا توسل بنی

(۴۶) دیکھیے نشر الطیب: ص ۲۵۰۔

(۴۷) نیل الاوطار للشوکانی: ۴/۹ باب الاستسقاء بذوی الصلاح: وفتح الباری ۲/۴۹۷ باب سوال الناس الامام الاستسقاء، وعمدۃ القاری: ۷/۳۳ باب مذکور۔

(۴۸) دیکھیے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ: ۲/۷۰۔ ومنھا علی ید العباس عم النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

نسبت ہی کی وجہ سے تو ہے تو اس طرح نبی (وفات یافتہ) اور عباس (زندہ) دونوں کا توسل ثابت ہوگیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ توسل بالذات اور توسل بصالح الاعمال میں نزاع لفظی ہے، کیونکہ جو حضرات توسل بالذات کے قائل ہیں ان کی مراد یہ ہرگز نہیں کہ مثلاً جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کو العیاذ باللہ تعالیٰ، وصف نبوت اور رسالت اور ان دینی خدمات سے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات طیبہ میں سرانجام دی ہیں الگ کرکے توسل کیا جائے، یا معاذ اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت کرنے کی شرط سے صرف نظر کرلی جائے، یہ کسی کے وہم میں نہیں اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے دیگر اولیاء اور مقبول بندوں کو ان کے اوصاف حسنہ سے جدا کرکے محض ان کی ذات ہی کو ملحوظ رکھا جائے ایسا بھی نہیں، بلکہ جہاں بھی ان حضرات کا توسل ہوگا وہاں ان کے ساتھ محبت اور ان کے نیک کاموں کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی خصوصی رحمت پیش نظر ہوگی، جیسا کہ قرآن مجید میں "هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ" (۴۹) میں حضرت زکریا علیہ السلام کا حضرت مریم علیہا السلام پر رحمت سے توسل اور آپ کی دعا کا قبول ہونا مذکور ہے۔ ذکر اگرچہ ذات کا ہوتا ہے کیونکہ صالح اعمال آخر کسی ذات ہی سے صادر ہوں گے از خود تو ان کا صدور نہیں ہوسکتا، لیکن اس ذات اور موصوف کے اعمال اور صفات کو بھی اس میں دخل ہے تو توسل بصالح الأعمال ذات کے واسطے کے بغیر سمجھ سے باہر ہے، اس لیے ہمارے نزدیک توسل بالذات اور توسل بصالح الأعمال کا مآل بالآخر ایک ہی ہے، صرف اس کی تعبیر اور تشریح کا فرق ہے اور نزاع صرف لفظی ہے۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ چونکہ توسل بصالح الاعمال کے قائل ہیں تو توسل بالذات کا بھی ان کو اقرار کرلینا چاہیے، کیونکہ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ہم بھی محض ذات کا توسل نہیں کرتے ان کے ذہن میں جو یہ وہم ہے کہ ذات سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ (معاذ اللہ تعالیٰ) اس ذات کا رتبہ اور درجہ خدا تعالیٰ سے بڑھا ہوا معلوم ہوتا ہے، یا اس کا اللہ تعالیٰ پر کوئی جبر اور زور ہے (العیاذ باللہ تعالیٰ) تو یہ کسی مسلمان کے وہم میں بھی نہیں آتا (۵۰)۔

چنانچہ امام تقی الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے اس وہم اور نظریہ کا اس طرح رد کیا ہے:

"فالتوسُّلُ والتشفُّعُ والتجوُّهُ والاِستغاثَةُ بالنبيِّ صلّى اللّٰهُ عليه وسلّم وسائرُ الأنبياءِ والصّالحين ليسَ لها معنىً في قُلوبِ المُسلِمين غيرِ ذلكَ ولا يقصِدُ بها أحدٌ منهم سِواه فمَنْ لم ينشرِح صَدْرُه لذلكَ فليَبْكِ علىٰ نفسِه" (۵۱)

اس عبارت میں علامہ سبکیؒ نے حافظ ابن تیمیہؒ کے اس وہم کی تردید کی ہے اور واضح کیا ہے کہ ہر

(۴۹) سورۂ آل عمران/۳۸۔
(۵۰) مسئلہ کی مکمل تحقیق کے لیے دیکھیے تسکین الصدور باب التوسل ص ۲۹۷ تا ۳۲۹۔
(۵۱) دیکھیے شفاء السقام فی زیارۃ خیر الانام: ص ۱۲۹۔

مسلمان کا یہی نظریہ ہوتا ہے کہ جن حضرات کے توسل سے دعا مانگی جاتی ہے، وہ اللہ تعالیٰ کے نیک اور مقبول بندے ہیں اور ان کی محبت اور ان سے لگاؤ نزول رحمت الٰہی کا ذریعہ ہے اور یہ جائز ہے۔

البتہ اگر کسی مردہ یا زندہ سے مافوق الأسباب مرادیں مانگی جائیں، مطلوب منہ حق تعالیٰ کے بجائے کوئی اور ہو یہ شرک ہے فتاوی رشیدیہ کے حوالہ سے اس کا شرک ہونا پہلے نقل کیا جاچکا ہے۔ اسی وجہ سے حکیم الامت حضرت تھانویؒ توسل کے بارے میں اس طرح تفصیل فرماتے ہیں: "اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے کہ توسل بالمخلوق کی تین تفسیریں ہیں: ایک مخلوق سے دعا کرنا اور اس سے التجا کرنا، جیسا کہ مشرکین کا طریقہ ہے اور یہ بالاجماع حرام ہے اور دوسری تفسیر یہ کہ مخلوق سے دعا کی درخواست کرنا اور یہ میت میں کسی دلیل سے ثابت نہیں، پس یہ صورت زندہ کے ساتھ خاص ہوگی اور تیسری تفسیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا اس مقبول مخلوق کی برکت سے اور اس کو جمہورؒ نے جائز رکھا ہے" (۵۲)۔

تنبیہ

فقہاء کرام نے یہ بیان کیا ہے کہ توسل کے موقع پر "بحق فلان" کا لفظ استعمال کرنا مکروہ ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "ویُکرَہ أن یقولَ فی دُعائہ بحقِّ فلانٍ أو بحقِّ أنبیائکَ ورُسلِکَ لأنّہ لاحقَّ للمَخلُوقِ علی الخَالِقِ" (۵۳) "اور یہ مکروہ ہے کہ کوئی شخص اپنی دعا میں یوں کہے کہ میں بحق فلان یا بحق انبیاء یا بحق رسل تجھ سے دعا کرتا ہوں کیونکہ مخلوق کا خالق پر "بطور وجوب کے" کوئی حق نہیں ہے"۔

اسی طرح فتاوی سراجیہ میں ہے: "یُکرَہ أن یقولَ فی دُعائہ بحقِّ فلانٍ أو بحقِّ رُسلِکَ وأنبیائکَ" الخ (۵۴)

ان عبارات سے بعض اوقات مغالطہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ احناف توسل کے قائل نہیں، حالانکہ یہاں لفظ حق سے روکا گیا ہے اور اس کی وجہ بھی صرف یہ ہے کہ معتزلہ اور شیعہ کے نزدیک پروردگار پر واجب اور ضروری ہے کہ نیکیوں پر بندوں کو ثواب دے اور بدیوں پر عذاب دے، اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو معاذ اللہ تعالیٰ اس کا عدل باقی نہیں رہے گا اور اس کا بخل وجہل وغیرہ لازم آئے گا (العیاذ باللہ)۔

لیکن اہل السنۃ والجماعۃ اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے جو چاہتا ہے کرتا ہے، اس پر کسی کا کوئی حق عائد نہیں ہوتا۔ ہاں اپنے ارادہ سے جس حق کا اس نے وعدہ کیا ہے وہ بجا ہے اور وہ حق تفضلی

(۵۲) دیکھیے خیر الفتاوی: ۱/۱۹۵۔۱۹۶۔

(۵۳) الہدایۃ: ۴/۲۱۱۔

(۵۴) تسکین الصدور: ص/۴۲۰ بحوالہ فتاوی سراجیہ ص/۶۷۔

ہے الزامی نہیں ، اس میں نہ تو کلام ہے اور نہ اس سے کسی قسم کا جبر لازم آتا ہے ، چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے : "حَقًّا علینا نُنجِ المُؤمِنِین" (۵۵)

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ اہل سنت کے عقیدے کے بارے میں فرماتے ہیں :

"لایجِبُ عَلَی اللّٰہِ شيئٌ خلافًا للمعتزِلَة" کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ، بخلاف معتزلہ کے کہ وہ وجوب کے قائل ہیں" (۵٦) ۔

حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ اس بارے میں رقمطراز ہیں :

"بحق فلاں کہنا درست ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو تو نے اپنے احسان سے وعدہ فرمالیا ہے اس کے ذریعہ سے مانگتا ہوں ، مگر معتزلہ اور شیعہ کے نزدیک حق تعالیٰ پر حق لازم ہے اور وہ بحق فلان کے یہی معنی مراد رکھتے ہیں ، سو اس واسطے معنی موہم اور مشابہ معتزلہ ہوگئے تھے ، لہذا فقہاء نے اس لفظ کا بولنا منع کردیا ہے تو بہتر ہے کہ ایسا لفظ نہ کہے جو رافضیوں کے ساتھ مشابہ ہوجاوے " (۵۷) ۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ ان عبارات کا یہ مطلب نہیں کہ توسل مطلقاً ناجائز ہے ، بلکہ یہاں صرف لفظ "حق" کے استعمال سے روکا گیا ہے ۔

واللّٰہُ تعالیٰ أعلم وعلمہ أتمّ وأحکم

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۵۵) سورۃ یونس/۱۰۳ ۔

(۵٦) مرقاۃ المفاتیح: ۹۸/۱ ۔

(۵۷) دیکھیے فتاوی رشیدیہ: ٦۳/۱ ۔

كتاب المناسك

کتاب المناسك ایک نظر میں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب المناسك

المناسک

مناسک "منسک" کی جمع ہے منسک بفتح السین و کسرھا دونوں طرح مستعمل ہے (۱) ۔ یہ مصدر میمی ہے جس کے معنی ہیں عبادت کرنا اور یہ ظرفِ زمان یا ظرفِ مکان بھی ہوسکتا ہے (۲) ، لیکن یہاں پر مناسک سے مراد افعالِ حج ہیں ۔

حج

حج حاء کے فتح اور کسرہ کے ساتھ دونوں طرح مستعمل ہے ، طبری نے نقل کیا ہے کہ حاء کے کسرہ کے ساتھ پڑھنا اہلِ نجد کی لغت ہے اور حاء کے فتحہ کے ساتھ پڑھنا باقی عرب کی لغت ہے ۔ لیکن حسین جُعفی نے نقل کیا ہے کہ حاء کے فتحہ کے ساتھ اسم ہے اور حاء کے کسرہ کے ساتھ مصدر ہے ۔ باقی حضرات نے اس کا عکس کہا ہے یعنی بالفتح مصدر ہے اور بالکسر اسم ہے (۳) ۔

---

(۱) "وقری بھما قولہ تعالیٰ: "جعلنا منسکا ھم ناسکوہ" قرا الکوفیون غیر عاصم منسکا بکسر السین والباقون بفتحھا" تاج العروس: (ج۷، ص۱۸۷)

(۲) دیکھیے النھایۃ لابن الاثیر: ج۵، ص۴۸۔

(۳) دیکھیے اوجز المسالک: ج۶، ص۱۵۰۔

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی

لغۃً حج قصد اور ارادے کو کہتے ہیں ، بعض نے کہا ہے اس کے معنی ہیں "القصد الی مایعظم" بعض نے اس کے لغوی معنی بیان کیے ہیں، "القصد مرۃ بعد اخری" ، خلیل نحوی نے حج کے لغوی معنی بیان کیے ہیں "کثرۃ القصد الی من تعظمہ" (۴) ۔

اصطلاح شرع میں حج کے معنی ہیں "زیارۃ مکان مخصوص فی زمن مخصوص بفعل مخصوص" (۵)

حج کی فرضیت

حج کی فرضیت کتاب اللہ ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع امت سے ثابت ہے ، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : "وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلاً" (٦) ۔

بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے : "بنی الاسلام علی خمس (وذکر فیھا الحج)" (۷) اسی طرح فصل اول کی پہلی روایت میں ہے "یاایھا الناس قد فرض علیکم الحج فحُجُّوا..... ۔

اور امت کا بھی اس پر اجماع ہے کہ صاحبِ استطاعت پر عمر میں ایک مرتبہ حج فرض ہے ۔

حج کب فرض ہوا ؟

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ حج کب فرض ہوا ؟ اس میں متعدد اقوال ہیں (۸) ، ایک قول یہ بھی ہے کہ حج ہجرت سے پہلے ہی فرض ہوگیا تھا، لیکن اس قول کو حافظ ابن حجرؒ نے شاذ کہا ہے (۹) ۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ حج ہجرت کے بعد فرض ہوا ہے ، پھر فرضیت کے سال میں علماء کے

---

(۴) مذکورہ اقوال نیز مزید تفصیل کے لیے دیکھیے ، اوجز المسالک: ج٦، ص ۱۵۰ ۔

(۵) (زیارۃ) ای طواف و وقوف (مکان مخصوص) ای الکعبۃ و عرفۃ (فی زمن مخصوص) فی الطواف من فجر النحر الی آخر العمر و فی الوقوف من زوال شمس عرفۃ لفجر النحر (بفعل مخصوص) بان یکون محرما بنیۃ الحج ، درمختار، ج۲، ص ۱۵۰ ۔

(٦) سورۃ آل عمران/ ۹۷ ۔

(۷) بخاری: ج۱، ص٦ ۔

(۸) قال القاری فی المرقاۃ: حتی تحصل احد عشر قولاً، ج۵، ص ۲٦۳ ۔

(۹) دیکھیے فتح الباری: ج۳، ص ۳۷۸ ۔

مختلف اقوال ہیں، ۵ھ سے لیکر ۱۰ھ تک اقوال ملتے ہیں (۱۰)۔

واقدی نے فرضیتِ حج ۵ھ میں بیان کی ہے اور ان کا استدلال حضرت ضمام بن ثعلبہؓ کی روایت سے ہے کہ ان کی حدیث میں حج کا ذکر موجود ہے اور ان کی آمد اور حاضری جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ۵ھ میں ہوئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حج ۵ھ میں فرض ہوا ہے (۱۱)۔

مشہور یہ ہے کہ حج ۶ھ میں فرض ہوا ہے۔ رافعی نے اسی پر جزم کیا ہے (۱۲) اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے اسی کو جمہور کا قول قرار دیا ہے (۱۳)، ان کی دلیل یہ آیت ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" چونکہ اس آیت کا نزول ۶ھ میں بتلایا گیا ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ حج بھی ۶ھ میں فرض ہوا ہے، لیکن راجح یہ ہے کہ حج ۹ھ کے اواخر میں فرض ہوا، قاضی عیاضؒ (۱۴) اور ابن قیمؒ (۱۵) وغیرہ نے اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے (۱۶)، اس پر دلیل یہ آیت ہے "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" جو کہ ۹ھ کے اواخر میں نازل ہوئی ہے، چنانچہ فرضیت حج کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سال بھی حج کو موخر نہیں کیا اور یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت کے مناسب بھی ہے۔

واقدی نے جو حضرت ضمام بن ثعلبہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ طرطوشی نے ضمام بن ثعلبہ کی حاضری ۹ھ میں بتلائی ہے (۱۷)، اس لیے اگر ان کی حدیث میں حج کا ذکر ہے تو حج کی فرضیت اور ان کی آمد چونکہ دونوں ۹ھ میں ہیں، لہذا ان کی حدیث ہمارے خلاف نہیں بلکہ تائید میں ہے۔

اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے واقدی کے قول کو کئی قرائن اور متعدد دلائل کی بنا پر غلط قرار دیا ہے (۱۸)

---

(۱۰) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۹، ص۱۲۲۔

(۱۱) التعلیق الصبیح: ج۳، ص۱۷۰۔

(۱۲) رافعی کا یہ قول کتاب السیر میں ہے اور کتاب الحج میں انھوں نے ۵ھ میں فرضیتِ حج پر جزم کیا ہے، دیکھیے اوجز المسالک: ج۶، ص۱۵۲۔

(۱۳) دیکھیے فتح الباری: ج۳، ص۳۷۸۔

(۱۴) دیکھیے تاریخ الخمیس: ج۱، ص۵۰۳۔

(۱۵) دیکھیے زادالمعاد: ج۲، ص۱۰۱۔

(۱۶) وبہ جزم صاحب ردالمحتار حیث قال: الصحیح ان الحج فرض فی اواخر سنة تسع وان آیة فرضه هی قوله تعالی ولله علی الناس حج البیت.... وهی نزلت عام الوفود اواخر سنة تسع وانه صلی الله علیه وسلم لم یؤخر الحج بعد فرضه عاما واحدا وهذا هو اللائق بهدیه وحاله صلی الله علیه وسلم، ردالمحتار: ج۲، ص۱۵۱۔

(۱۷) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۹، ص۱۲۲۔

(۱۸) دیکھیے فتح الباری: ج۱، ص۱۵۲۔

پہلا قرینہ یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں تصریح ہے (۱۹) کہ ضمام بن ثعلبہؓ اس آیت کے نزول کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تھے جس میں صحابہ کرامؓ کو سوالات سے روک دیا گیا تھا وہ آیت یہ ہے: "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَاتَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَاءَ اِنْ تُبْدَلَکُمْ تَسُؤْکُمْ" (۲۰) یہ آیت سورہ مائدہ کی ہے جس کا نزول بہت متاخر ہے، لہذا واقدی وغیرہ کا یہ کہنا کہ ضمام بن ثعلبہ ۵ھ میں حاضرِ خدمت ہوئے غلط ہے۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ ضمام بن ثعلبہ کی حدیث میں یہ ذکر ہے کہ "آپؐ کے قاصد نے یہ بات بیان کی اور یہ بات بیان کی" اس سے یہ بالکل واضح ہوجاتا ہے کہ ضمام بن ثعلبہ کی آمد ۵ھ میں نہیں ہوئی، کیونکہ دعوت ناموں اور قاصدوں کا سلسلہ صلح حدیبیہ اور فتح مکہ کے بعد ہوا اور صلح حدیبیہ ۶ھ میں ہوئی اور فتح مکہ ۸ھ میں۔

تیسرا قرینہ یہ ہے کہ ضمام کے واقعہ میں ہے کہ "ان قومہ اوفدوہ" ضمامؓ کو ان کی قوم نے وفد بنا کر بھیجا تھا اور یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وفود کی بیشتر آمد ۹ھ میں ہوئی، اسی بنا پر اس سنہ کا نام سنۃ الوفود ہے، پھر یہ واقعہ ۵ھ کا کیسے ہوسکتا ہے؟

چوتھا قرینہ یہ ہے کہ ضمام بن ثعلبہ جب قوم کے پاس واپس پہنچے تو قوم نے ان کی اطاعت کی اور اسلام میں داخل ہوگئے۔ قوم کونسی ہے؟ روایت میں ہے کہ "اخو بنی سعد بن بکر" یعنی قبیلہ ہوازن کا ایک بطن بنو سعد، یہ لوگ غزوہ حنین کے بعد مسلمان ہوئے جو شوال ۸ھ میں واقع ہوا، لہذا صحیح بات یہ ہے کہ ضمام بن ثعلبہؓ ۹ھ میں آئے تھے، جیسا کہ ابن اسحاق اور ابوعُبیدہ وغیرھما کی تحقیق ہے۔

اور جہاں تک تعلق ہے آیت "وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ" کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اتمام حج نفل کا حکم دیا گیا ہے جو پہلے سے مشروع تھا۔ حج کی فرضیت کا ذکر اس میں نہیں ہے اس لیے اس آیت سے ۶ھ میں حج کی فرضیت پر استدلال کرنا درست نہیں ہے (۲۱)۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد فقط ایک حج کیا ہے، یعنی حجۃ الوداع، رہا سوال کہ کیا حجۃ الاسلام کی فرضیت سے قبل حج نفل مشروع تھا تو اس بارے میں صحیح قول یہ ہے

(۱۹) صحیح مسلم: ج۱، ص۳۰۔
(۲۰) سورۃ المآئدۃ: ۱۰۱۔
(۲۱) دیکھیے زادالمعاد: ج۲، ص۱۰۱۔

کہ فرضیت حج سے قبل حج نفل مشروع تھا، اس لیے کہ آپؐ نے ہجرت سے قبل نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد بہت سے حج کیے (۲۲) جن کی تعداد ہمیں معلوم نہیں۔

ابن الاثیر فرماتے ہیں کہ آپؐ ہجرت سے قبل ہر سال حج کرتے تھے، اس کی تائید ابن الجوزی کے اس قول سے ہوتی ہے کہ انھوں نے کہا کہ آپؐ نے اتنے حج کیے کہ ان کا عدد معلوم نہیں (۲۳)۔

جہاں تک تعلق ہے حضرت جابرؓ کی روایت کا جس کو امام ترمذی نے نقل کیا ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج حجتین قبل ان یھاجر وحجۃ بعد ماھاجر" تو یہ ان کے علم پر مبنی ہے، اس لیے اس روایت سے آپؐ کے اس سے زیادہ حج کرنے کی نفی نہیں ہوتی (۲۴)، دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایت محدثین کے نزدیک غیر محفوظ ہے (۲۵)۔

الفصل الاول

﴿ عن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ خَطَبَنَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فُرِضَ عَلَيْكُمُ الْحَجُّ فَحُجُّوا فَقَالَ رَجُلٌ أَكُلَّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللّٰهِ فَسَكَتَ حَتّٰى قَالَهَا ثَلَاثًا فَقَالَ لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجَبَتْ وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ ثُمَّ قَالَ ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلٰى أَنْبِيَائِهِمْ فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۵*)

"حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ (ایک مرتبہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: لوگو تم پر حج فرض کیا گیا ہے لہذا تم حج کرو۔ (یہ سن کر) ایک شخص نے عرض کیا۔ یارسول اللہ کیا ہم ہر سال حج کریں؟ آپؐ خاموش رہے۔ یہاں تک کہ اس شخص نے تین مرتبہ

(۲۲) دیکھیے البدایہ والنہایہ لابن کثیر: ج۵ ص۱۰۹۔ (۲۳) دیکھیے مرقات: ج۵ ص۲۶۳۔

(۲۴) مرقات: ج۵ ص۲۶۴۔

(۲۵) دیکھیے جامع ترمذی: ج۱، ص۱۶۸۔

(۲۵*) الحدیث اخرجہ مسلم (ج۱، ص۴۳۲) فی کتاب الحج، باب فرض الحج مرۃ فی العمر۔ والنسائی (ج۲، ص۱) فی کتاب مناسک الحج، باب وجوب الحج۔

یہی بات کہی ، پھر آپؐ نے فرمایا کہ اگر میں ہاں کہہ دیتا تو یقیناً حج (ہر سال کے لیے) فرض ہوجاتا اور تم (ہر سال حج) کرنے پر قادر نہیں ہوسکتے۔ پھر آپؐ نے فرمایا۔ جب تک میں تمہیں چھوڑوں تم مجھے چھوڑ دو (یعنی جب تک کہ میں کچھ نہ کہوں مجھ سے مت پوچھا کرو) کیونکہ جو لوگ تم سے پہلے گذرے ہیں (یعنی یہود ونصاریٰ) وہ اسی سبب سے ہلاک ہوئے کہ وہ اپنے انبیاء سے پوچھتے اور ان سے اختلاف کرتے تھے ، لہذا جب میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو اس میں سے جو کچھ تم کرنے کی طاقت رکھتے ہو کرو اور جب میں تمہیں کسی بات سے منع کروں تو اس کو چھوڑ دو۔ "

فقال رجل اکل عام یارسول اللہ

اللہ تعالیٰ نے جب حج کی فرضیت کا حکم نازل فرمایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو امت پر نافذ کرنے کے لیے لوگوں کو حکم دیا کہ وہ حج کریں ، چنانچہ جب آپؐ لوگوں کے سامنے حج کی فرضیت بیان فرما رہے تھے اور انہیں حج کرنے کا حکم دے رہے تھے تو ایک صحابی جن کا نام اقرع بن حابسؓ تھا انھوں نے سوال کیا کہ کیا حج ہر سال کیا جائے گا؟ چونکہ امر مقتضی تکرار نہیں ، اس لیے اصولاً عمر میں ایک مرتبہ حج فرض ہونا چاہیے ، اس کے باوجود انھوں نے یہ سوال کیا، تو اس کی ایک وجہ تو یہ بیان کی گئی ہے کہ چونکہ حج کے معنی ان کے عرف میں "القصد مرۃ بعد اخریٰ" کے ہیں ، اسی طرح شروع میں خلیل نحوی کے حوالہ سے حج کے یہ معنی بھی ذکر کیے گئے ہیں "کثرۃ القصد الی من تعظمہ" اس لیے لفظ حج سے یہ وہم ہوسکتا ہے کہ فریضۂ حج میں بھی تکرار ہو، اس لیے انھوں نے سوال کیا۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ سوال کرنے کی وجہ یہ ہوگی کہ انھوں نے حج کو دوسری عبادتوں پر قیاس کیا، کہ جس طرح دیگر عبادتیں یعنی نماز، روزہ، زکوۃ میں تکرار ہے اسی طرح حج میں بھی تکرار ہوگا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات ناگوار ہوئی ، اس لیے آپؐ نے پہلے زجراً و تنبیہاً سکوت اختیار فرمایا، اور کوئی جواب نہیں دیا لیکن جب انھوں نے کئی بار پوچھا تو آخرکار آپؐ نے جواب دیا کہ اگر میں اس سوال کے جواب میں "ہاں" کہہ دیتا تو یقیناً ہر سال حج فرض ہوجاتا تو تم میں اتنی طاقت نہ ہوتی کہ ہر سال حج کرتے پھر آپؐ نے متنبہ فرمایا کہ کسی بھی دینی حکم کو مجھ پر چھوڑ دو، اس لیے کہ میں دنیا میں اسی لیے آیا ہوں کہ تم تک اسلام کے احکام مکمل وضاحت کے ساتھ پہنچاؤں اس لیے جو بات جس طرح ہوتی ہے میں اسے اسی طرح بیان کردیتا ہوں ، تمہارے سوال کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ آپؐ نے وحی یا الہام کے انتظار میں سکوت اختیار فرمایا ہو (۳۶) ۔

(۳۶) دیکھیے مرقات: ج ۵، ص ۲۶۴۔

﴿وعنه﴾ قَالَ سُئِلَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ قَالَ إِيمَانٌ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ قِيلَ ثُمَّ مَاذَا قَالَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ قِيلَ ثُمَّ مَاذَا قَالَ حَجٌّ مَبْرُورٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲٦*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون سا عمل سب سے بہتر ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا، پوچھا گیا کہ پھر کون سا عمل؟ فرمایا خدا کی راہ میں جہاد کرنا، پوچھا گیا کہ پھر کون سا فرمایا حج مقبول“۔

حج مبرور

حج مبرور کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں، بعض نے کہا کہ حج مبرور اس کو کہتے ہیں جو جنایات سے خالی ہو، بعض نے کہا کہ حج مبرور وہ ہے جس میں کسی گناہ کا اختلاط نہ ہو، علامہ نوویؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے، بعض نے کہا حج مبرور سے مراد حج مقبول ہے اور اس کے مقبول ہونے کی نشانی یہ ہے کہ حاجی کی حالت تقوی کے اعتبار سے قبل الحج کی حالت سے بہتر ہوجائے، بعض نے کہا کہ حج مبرور وہ ہے جس میں ریاء نہ ہو، بعض نے کہا کہ یہ وہ حج ہے جس کے بعد معصیت نہ ہو، یعنی حج کے بعد تمام گناہوں سے رک جائے اور قرطبیؒ نے فرمایا کہ حج مبرور کے متعلق جتنے اقوال منقول ہیں وہ سب متقارب المعنی ہیں، وہ یہ کہ حج مبرور وہ حج ہے جس کے تمام احکام کو پورا کیا گیا ہو اور مکلف سے حج کو جس طریقہ پر طلب کیا گیا ہے اس کو علی الوجہ الاکمل پورا کرے (۲۷)۔ علامہ طیبی نے بھی اسی کے قریب قریب معنی بیان کیے ہیں فرمایا، ”وعلامة کونه مقبولا الاتیان بجمیع ارکانه و واجباته، مع اخلاص النیة واجتناب مانهی عنه“ (۲۸) اور حضرت حسن بصریؒ سے جب حج مبرور کے متعلق سوال کیا گیا تو فرمایا: ”ان یرجع زاهدا فی الدنیا راغبا فی الاخرة“ (۲۹)۔

(۲٦*) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱، ص۸) فی کتاب الایمان، باب من قال ان الایمان هو العمل، و (ص۲۰٦) فی کتاب المناسک، باب فضل الحج المبرور۔ ومسلم (ج۱، ص٦۲) فی الایمان، باب بیان کون الایمان بالله تعالیٰ افضل الاعمال۔ والنسائی (ج۲، ص۲) فی کتاب مناسک الحج، باب فضل الحج۔ والترمذی (ج۱ ص۲۹۵) فی ابواب فضائل الجهاد۔

(۲۷) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے معارف السنن: ص ۱۲۱، ج٦، قال الشیخ البنوری بعد ذکر هذه الاقوال: والذی یظهر لی ان یفسر الحج المبرور بقوله تعالیٰ ”فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج“ فمن کان حجه بهذه الصفة فهو المبرور: ویؤیده حدیث الباب حیث قال فیه ”ومن حج فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدته امه“۔

(۲۸) دیکھیے شرح الطیبی: ص۲۱۸، ج۵۔ (۲۹) دیکھیے مرقات: ج۵، ص۲٦۵۔

﴿ وعنه ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ مَنْ حَجَّ لِلّٰهِ فَلَمْ يَرْفُثْ وَلَمْ يَفْسُقْ رَجَعَ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ. (*۲۹)۔

"رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص اللہ کے لیے حج کرے اور (حج کے دوران) نہ اپنی عورت سے جماع کرے اور نہ فسق میں مبتلا ہو تو وہ اس طرح (بے گناہ ہو کر) واپس آتا ہے جیسے (اس دن بے گناہ تھا) کہ جس دن اس کو اس کی ماں نے جنا تھا۔"

فلم یرفث

رفث جماع کو کہا جاتا ہے، اور تعریض بالجماع پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے ایسا ہی فحش فی القول پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، ازھری نے فرمایا کہ "الرفث اسم جامع لكل مايريده الرجل من المراة" ابن عمرؓ کے نزدیک رفث اس کلام کے ساتھ خاص ہے جس سے عورتوں کو خطاب کیا جائے۔

اور قاضی عیاضؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث آیت "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ" سے ماخوذ ہے۔ جمہور کے نزدیک آیت میں رفث سے مراد جماع ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ حدیث میں رفث سے معنی عام مراد لیا جائے جو مذکورہ تمام معانی کو شامل ہو جائے، اور امام قرطبی کا میلان بھی اسی طرف ہے (۳۰)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ عُمْرَةً فِي رَمَضَانَ تَعْدِلُ حَجَّةً مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ. (*۳۰)

(*۲۹) الحديث اخرجه البخاری (ج۱، ص ۲۰۶) فی کتاب المناسک، باب فضل الحج المبرور۔ ومسلم (ج۱، ص ۴۳۶) فی کتاب الحج، باب فضل الحج والعمرة۔ والنسائی (ج۲ ص ۲۔۳) فی کتاب مناسک الحج، باب فضل الحج۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۶۷) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی ثواب الحج والعمرة۔ وابن ماجة (ص ۲۰۷) فی کتاب المناسک، باب فضل الحج والعمرة۔ والدارمی (ج۲ ص ۳۹) فی کتاب المناسک، باب فی فضل الحج والعمرة۔ واحمد (ج۲ ص ۲۲۹)۔

(۳۰) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۳، ص ۱۴۲۔۱۴۳۔

(*۳۰) الحديث اخرجه البخاری (ج۱ ص ۲۳۹) فی ابواب العمرة، باب عمرة فی رمضان و (ج۱ ص ۲۵۰۔۲۵۱) فی ابواب العمرة، باب حج النساء۔ ومسلم (ج۱ ص ۴۰۹) فی کتاب الحج، باب فضل العمرة فی رمضان۔ والنسائی (ج۱، ص ۳۰۰) فی کتاب الصیام، باب الرخصة فی ان یقال لشهر رمضان رمضان۔

"رمضان کا عمرہ حج کے برابر ہوتا ہے۔"

رمضان میں عمرہ کا ثواب

یہ رمضان المبارک کی برکت کا نتیجہ ہے، اور یہاں پر برابری ثواب میں ہے، یعنی رمضان المبارک میں عمرہ کرنے کا ثواب حج کے ثواب کے برابر ہے، مگر پھر بھی حج کا ثواب اصلی اور عمرہ کا ثواب تضعیفی مراد ہے اور یہ اس حدیث کی نظیر ہے جس میں یہ آیا ہے کہ "ان قل ھواللہ احد تعدل ثلث القران" یہاں بھی "قل ھواللہ" کا اجر تضعیفی اور ثلث القرآن کا اجر اصلی مراد ہے، اس لیے اس حدیث سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ آدمی نے جب رمضان میں عمرہ کرلیا تو چونکہ وہ عمرہ حج کے برابر ہے اس لیے اس پر حج فرض نہ ہوگا اور حج کی فرضیت اس سے ساقط ہوجائے گی، کیونکہ اس پر اجماع ہوچکا ہے کہ عمرہ حج فرض کے قائم مقام نہیں ہوسکتا۔

اور یہ حدیث اس بات پر بھی دلیل ہے کہ جیسا عمل کے ثواب میں حضور قلب اور خلوص قصد کی وجہ سے زیادتی ہوتی ہے، اسی طرح شرافت وقت کی وجہ سے بھی عمل کے ثواب میں زیادتی ہوتی ہے (۲۱)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعنہ ﴾ قَالَ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقِيَ رَكْبًا بِالرَّوْحَاءِ فَقَالَ مَنِ الْقَوْمُ قَالُوا الْمُسْلِمُونَ فَقَالُوا مَنْ أَنْتَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ فَرَفَعَتْ إِلَيْهِ امْرَأَةٌ صَبِيًّا فَقَالَتْ أَلِهٰذَا حَجٌّ قَالَ نَعَمْ وَلَكِ أَجْرٌ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (*۳۱)

"حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ملاقات مقام روحاء میں سواروں کی ایک جماعت سے ہوئی، آپؐ نے ان سے دریافت کیا آپ کون لوگ ہیں؟ انھوں نے بتایا کہ ہم مسلمان ہیں، پھر انھوں نے آپ کے متعلق دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ میں اللہ کا رسول ہوں، وہاں ایک عورت نے ایک بچہ آپ کے سامنے پیش کرکے پوچھا کیا اس کے حج کا اعتبار ہے؟ آپؐ نے فرمایا ہاں اور تمہیں اس کا ثواب ملے گا"۔

---

(۲۱) دیکھیے فتح الباری: ج۴، ص۶۰۴-۶۰۵۔

(*۳۱) الحدیث اخرجہ مسلم (ج۱ ص ۴۳۱-۴۳۲) فی کتاب الحج، باب صحۃ حج الصبی واجر من حج بہ۔ و ابوداود (ج۱ ص ۲۴۳) فی کتاب المناسک، باب فی الصبی یحج۔

الروحاء

"روحاء" راء کے فتحہ کے ساتھ یہ مدینہ منورہ سے چالیس میل کے فاصلہ پر ایک جگہ کا نام ہے (۴۲)، اور علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ یہ جگہ مدینہ منورہ سے ۳۶ میل کے فاصلہ پر ہے (۴۳)۔

فرفعت الیہ امراۃ صبیا

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بچے پر حج فرض نہیں ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر بچہ حج کرلے تو اس کا حج درست ہوجاتا ہے، البتہ حج فرض اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا، اگر بالغ ہونے کے بعد فرضیت حج کے شرائط پائے جائیں گے تو اسے دوبارہ پھر حج کرنا ہوگا۔

آپؐ نے جو اس عورت کے سوال کے جواب میں "نعم" فرمایا، اس کا یہی مطلب ہے کہ یہ لڑکا اگرچہ نابالغ ہے اور اس پر حج فرض نہیں ہے، لیکن اگر یہ حج کرے تو اسے نفلی حج کا ثواب ملے گا، پھر اگر صبی ممیز ہے تو چونکہ تم اسے افعالِ حج سکھلاؤ گی اور پھر یہ کہ تم ہی اس کے حج کا سبب بنو گی اس لیے تمہیں بھی ثواب ملے گا۔ اور اگر غیر ممیز ہے تو پھر افعال حج یعنی نیت احرام، رمی، طواف، سعی اور وقوف وغیرہ میں نیابت کا ثواب تمھیں ملے گا (۴۴)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعنه﴾ قَالَ إِنَّ امْرَأَةً مِنْ خَثْعَمٍ قَالَتْ يَارَسُولَ اللّٰهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللّٰهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الْحَجِّ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخاً كَبِيراً لَايَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ أَفَأَحُجُّ عَنْهُ قَالَ نَعَمْ وَذٰلِكَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ متفق عَلَيْهِ (۴۴*)

(۴۲) دیکھیے مرقات: ج۵، ص۲۶۶۔ (۴۳) دیکھیے شرح صحیح مسلم للنووی: ج۱، ص۴۳۱۔ (۴۴) دیکھیے مرقات: ج۵، ص۲۶۶۔۲۶۷۔

(۴۴*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ص ۲۰۵) فی کتاب المناسک، باب وجوب الحج وفضلہ و (ج۱ ص ۲۵۰) فی ابواب العمرۃ، باب الحج عمن لا یستطیع الثبوت علی الراحلۃ وباب حج المراۃ عن الرجل ـ ومسلم (ج۱ ص ۴۳۱) فی کتاب الحج، باب الحج عن العاجز لزمانۃ وھرم ونحوھما اوللموت ـ والنسائی (ج۲ ص ۳ ـ ۴) فی کتاب مناسک الحج، باب الحج عن الحی الذی لا یستمسک علی الرحل وباب حج المراۃ عن الرجل ـ و ابوداود (ج۱ ص ۲۵۲) فی کتاب المناسک، باب الرجل یحج عن غیرہ ـ والترمذی (ج۱ ص۱۸۵) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر اوالمیت ـ و ابن ماجہ (ص ۲۰۹) فی ابواب المناسک، باب الحج عن الحی اذالم یستطع ـ ومالک (ص ۳۲۵) فی کتاب الحج، باب الحج عمن یحج عنہ۔

"ایک خثعمی عورت نے عرض کیا کہ فریضہ حج میرے والد پر ایسی حالت میں آیا ہے کہ میرا باپ بوڑھا ہے سواری پر بھی نہیں ٹھیر سکتا کیا میں اس کی طرف سے حج کرلوں ؟ آپ نے فرمایا ہاں اس کی طرف سے حج کرلو۔ (راوی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور اس عورت کے درمیان) یہ سوال و جواب حجۃ الوداع کے موقع پر ہوا تھا۔"

حج بدل

یہاں پر حج بدل کا مسئلہ مذکور ہے، اور اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حضرت ابن عمرؓ، قاسمؒ اور ابرہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں ہے۔ یعنی کوئی شخص دوسرے کی طرف سے حج نہیں کرسکتا (۳۵)۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک زندہ کی طرف سے حج بدل جائز نہیں ہے، خواہ وہ عاجز ہونے سے پہلے زادراہ اور راحلہ پر قادر ہوا ہو یا بعد میں۔

حضرات حنفیہ اور حضرات شوافع کے نزدیک زندہ کی طرف سے جب کہ وہ عاجز ہو حج بدل جائز ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی معذور شخص زاد راہ اور راحلہ پر قادر ہو لیکن اس کے جوارح درست نہ ہوں اور وہ خود حج نہ کرسکتا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے شخص پر حج فرض نہیں ہے، امام اعظمؒ صحت جوارح کو شرط وجوب کہتے ہیں۔

امام شافعیؒ اور صاحبین کے نزدیک ایسے شخص پر حج فرض ہے، یہ حضرات صحت جوارح کو شرط اداء قرار دیتے ہیں، اس لیے ان کے نزدیک ایسے شخص پر حج فرض ہوگا، لیکن چونکہ وہ خود حج نہیں کرسکتا اس لیے ادائے حج کے لیے اپنا ایک نائب مقرر کرے گا اور وہ اس کی طرف سے حج کرے گا۔

یہ حضرات ابن عباسؓ کے اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، یعنی اس عورت کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ میرے باپ پر بوڑھاپے کی حالت میں حج فرض ہوا ہے، بایں سبب کہ وہ بوڑھاپے میں مسلمان ہوا ہے اور اس کے پاس اتنا مال ہے کہ جس کی وجہ نے اس پر حج فرض ہوجاتا ہے، یا یہ کہ اب بوڑھاپے میں اس کو اتنا مال مل گیا ہے کہ اس پر حج فرض ہوگیا ہے، مگر وہ اتنا ضعیف ہے کہ ارکان حج کی ادائگی تو الگ ہے وہ سواری پر بھی بیٹھ نہیں سکتا تو کیا میں اس کی طرف سے نیابۃً حج کرلوں؟ چنانچہ آپؐ نے جواب میں فرمایا ہاں، تم اس کی طرف سے حج کرلو۔

(۳۵) دیکھیے عمدۃ القاری: ج ۱۰، ص ۲۱۳۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال قرآن کریم کی آیت "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" سے ہے ، اس لیے کہ استطاعتِ سبیل صحتِ جوارح کے ساتھ ہی متحقق ہوتی ہے ، لیکن بظاہر صاحبینؒ کا مذہب راجح معلوم ہوتا ہے ، چونکہ حدیث میں سبیل کی تفسیر زاد راہ اور راحلہ سے کی گئی ہے (۳۶) اور ادھر حج میں نیابت بالاتفاق جائز ہے ، اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ قدرت علی الزاد والراحلہ کے بعد حج فرض ہوجائے گا، البتہ ادا کے لیے نائب کو اختیار کیا جائے گا، حسن بن زیادؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت مثل قول صاحبینؒ بھی نقل کی ہے ، اور یہی ظاہر الروایت بھی ہے (۳۷) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❊ وعنه ❊ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ وَلَا تُسَافِرَنَّ امْرَأَةٌ إِلَّا وَمَعَهَا مَحْرَمٌ فَقَالَ رَجُلٌ يَارَسُولَ اللّٰهِ اُكْتُتِبْتُ فِي غَزْوَةِ كَذَا وَكَذَا وَخَرَجَتِ امْرَأَتِي حَاجَّةً قَالَ اذْهَبْ فَاحْجُجْ مَعَ امْرَأَتِكَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۳۷)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص عورت کے ساتھ خلوت نہ کرے اور کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے ، ایک شخص نے عرض کیا کہ یارسول اللہ فلاں فلاں غزوہ میں میرا نام لکھا جاچکا ہے جب کہ میری بیوی نے سفر حج کا ارادہ کرلیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا کہ جاؤ اور اپنی بیوی کے ساتھ حج کرو"

عورت کا بغیر خاوند یا محرم کے حج کرنا

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت پر وجوبِ حج کے لیے زوج یا محرم کا ساتھ ہونا شرط نہیں

(۳۶) چنانچہ حضرت انسؓ کی روایت ہے : عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قولہ تعالی "وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا" قال: قیل یارسول اللہ ماالسبیل ؟ قال الزاد والراحلۃ: اخرجہ الحاکم فی المستدرک "وقال ھذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ وقد تابع حماد بن سلمۃ سعیدا علی روایتہ عن قتادہ" المستدرک: ج ۱ ، ص ۴۴۲۔

(۳۷) دیکھیے مرقات: ج ۵ ، ص ۲٦۷۔

(*۳۷) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۵۰) فی کتاب الحج ، باب حج النساء و (ج ۲ ص ۷۸۷) فی کتاب النکاح ، باب لایخلون رجل بامرأۃ الاذو محرم والدخول علی المغیبۃ ۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۳۴) فی کتاب الحج ، باب سفر المرأۃ مع محرم الی حج وغیرہ۔

ہے ، چنانچہ اگر قافلہ کے ساتھ عورت کا شوہر یا محرم نہ ہو اور دوسری قابل اعتماد عورتیں موجود ہوں تو اس عورت پر حج واجب ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عورت پر وجوب حج کے لیے سفر میں عورت کے ساتھ اس کے زوج یا محرم کا ہونا ضروری ہے ، بغیر خاوند اور محرم کے اس پر حج واجب نہیں ہے (۳۸) ۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا استدلال حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت سے ہے ، اس میں ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے فرمایا "یوشک ان تخرج المراۃ من الحیرۃ بغیر جوار احد حتی تحج البیت" (۳۹)۔

اسی طرح قرآن مجید کی آیت "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا" میں وجوبِ حج کے لیے استطاعت سبیل کو شرط قرار دیا ہے اور سبیل کی تفسیر حدیث میں زاد اور راحلہ سے کی گئی ہے ، چنانچہ ایک شخص نے آپ سے پوچھا "ماالسبیل" تو آپؐ نے فرمایا "الزاد والراحلة" (۴۰) اس لیے عورت پر وجوبِ حج کے لیے محرم کے ساتھ ہونے کو شرط قرار دینا درست نہیں ہوگا، لہذا اگر اسے زاد اور راحلہ میسر ہے تو اس پر حج فرض ہوگا، نیز چونکہ سفر حج سفر واجب ہے ، اس لیے بھی محرم کے ساتھ ہونے کو شرط قرار نہیں دیا جائے گا، جیسے کہ کوئی مسلمان عورت جب کفار کی قید سے آزادی پالے تو وہ بغیر محرم کے سفر کر سکتی ہے ۔

حضرات حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال اسی زیر بحث حدیث سے ہے ، اس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر محرم کے عورت کو سفر کرنے سے منع فرمایا، اس پر ایک صحابی نے عرض کیا کہ میرا نام فلاں غزوہ میں جانے کے لیے لکھ دیا گیا ہے ، اور میری بیوی سفر حج کے ارادے سے نکل چکی ہے ، تو اس پر آپؐ نے اس سے فرمایا کہ: "اذھب فاحجج مع امراتک" یعنی چونکہ جہاد میں جانے والے اور بہت ہیں، لیکن تمہاری بیوی کے ساتھ جانے والا تمہارے علاوہ اور کوئی محرم نہیں ہے ، اس لیے جاؤ اور اپنی بیوی کے ساتھ حج کرو۔

حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس سے تو صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کا سفر پایا جائے گا، لہذا اس سے عورت کے لیے بغیر محرم کے سفر کرنے کے جواز پر استدلال نہیں کیا

(۳۸) دیکھیے بدایۃ المجتہد: ج ۱ ص ۳۲۲۔
(۳۹) دیکھیے سنن الدار قطنی: ج ۲ ، ص ۲۲۲۔
(۴۰) دیکھیے مستدرک حاکم: ج ۱ ص ۴۴۲۔

جاسکتا، (۴۱) یہی وجہ ہے کہ اس کے لیے فرض حج کے علاوہ بھی بغیر محرم سفر کرنا جائز نہیں ہے، اور جہاں تک وجوب حج کے لیے زاد اور راحلہ کے شرط ہونے کا تعلق ہے، تو یہ شرط مرد کے لیے ہے عورت کے لیے نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ فقہاء نے بالاتفاق عورت کے سفر کے لیے اس کے ساتھ غیر کا ہونا ضروری قرار دیا ہے، حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت میں تصریح ہے کہ وہ (غیر) محرم ہوگا، اس لیے کہا جائے گا کہ عورت پر وجوب حج کے لیے زاد اور راحلہ کے ساتھ ساتھ محرم کا ہونا بھی ضروری ہے۔

اور یا یہ کہا جائے گا کہ وجوب حج کے لیے زاد اور راحلہ کا اعتبار جب کیا جائے گا کہ دوسری شرائط بھی پائی جائیں، چنانچہ فقہاء نے وجوب حج کے لیے راستہ کا پُرامن ہونا، سفر کا ممکن ہونا، دَین کا ذمہ میں نہ ہونا، اور اہل و عیال کے نفقہ کی فراہمی ان تمام چیزوں کو شرط قرار دیا ہے، لہذا عورت کے حق میں جس شرط کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے یعنی محرم یا زوج کا ساتھ ہونا اس کا بطریق اولی اعتبار کیا جائے گا۔

باقی یہ کہنا کہ سفر حج واجب ہے اس لیے بغیر محرم کے سفر جائز ہونا چاہیے، جیسا کہ وہ مسلمان عورت جو کفار کی قید سے چھٹکارا پالے تو وہ سفر بغیر محرم کے کرسکتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسلمان عورت جو کہ کفار کی قید میں ہے اس کا سفر سفرِ ضرورت اور اضطراری ہے، اس لیے اس پر حالتِ اختیار کے سفر کو قیاس کرنا درست نہیں ہے، یہی وجہ کہ اس صورت مین وہ تنہا بھی سفر کرسکتی ہے۔

نیز اس سفر کے ذریعہ یقینی ضرر جو کفار کی طرف سے ہے اس کو دفع کرنا ہے اور راستہ میں کسی ضرر کا پیش آنا یہ امر موہوم ہے، اس لیے اس سفر کو جائز کہا جائے گا (۴۲)۔

عورت کے لیے بغیر خاوند یا محرم کے مسافت سفر کی تحدید

اس حدیث میں مسافت سفر کے لیے کوئی تحدید ذکر نہیں کی گئی ہے کہ کتنی مسافت کا سفر عورت اکیلی نہیں کرسکتی، البتہ دوسری روایات میں تحدیدِ مسافت کا ذکر موجود ہے، بعض روایات میں مسیرة یوم

---

(۴۱) چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر: ج۲ ص ۲۲۲، میں اس حدیث کے متعلق لکھتے ہیں: (تنبیہ) هذا الحديث استدلوا به على ان المحرمية ليست بشرط، ووجهه ابن العربي بانه صلى الله عليه وسلم لا يبشر الا بما هو حسن عند الله، وتعقب بان الخبر المحض لا يدل على جواز ولا على غيره، وقد صح نهيه صلى الله عليه وسلم عن تمنى الموت، وصح انه صلى الله عليه وسلم قال: لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيقول يا ليتني كنت مكانه، وهذا لا يدل على جواز التمني المنهى عنه، بل فيه الاخبار بوقوع ذلك۔

(۴۲) دیکھیے اوجز المسالک: ج۸ ص ۱۸۸۔۱۸۹۔

وليلة کا ذکر ہے (۴۳)، بعض روایات میں یومین کا ذکر ہے (۴۴) اور بعض میں ثلاثۃ ایام کا ذکر ہے (۴۵) ان روایات میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ اصل مدار تو وہی روایات ہیں جن میں تین دن کی مسافت کا ذکر ہے اس لیے کہ شرعی سفر کی مقدار اتنی ہی ہے، اور جن روایات میں ایک دن یا دو دن کی مسافت کا ذکر ہے، تو اس کو فتنہ اور فساد پر محمول کیا جائے گا، یعنی اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو دو دن کی مسافت سے بھی منع کیا جائے گا، اور اگر فتنہ کا اندیشہ زیادہ ہو جیسا کہ موجودہ دور میں ہے تو ایک دن کی مسافت سے بھی منع کیا جائے گا (۴۶)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

✵ وعن ✵ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ وَقَّتَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ ذَا الْحُلَيْفَةِ وَلِأَهْلِ الشَّامِ الْجُحْفَةَ وَلِأَهْلِ نَجْدٍ قَرْنَ الْمَنَازِلِ وَلِأَهْلِ الْيَمَنِ يَلَمْلَمَ فَهُنَّ لَهُنَّ وَلِمَنْ أَتَى عَلَيْهِنَّ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِنَّ لِمَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فَمَنْ كَانَ دُونَهُنَّ فَمُهَلُّهُ مِنْ أَهْلِهِ وَكَذَاكَ وَكَذَاكَ حَتَّى أَهْلُ مَكَّةَ يُهِلُّونَ مِنْهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۴۶*)

"حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے (آفاقی کے لیے) میقات اس طرح متعین فرمائے کہ اہل مدینہ کے لیے ذوالحلیفہ، شام والوں کے لیے جُحفہ، نجد والوں کے لیے قرن منازل اور یمن والوں کے لیے یلملم، یہ تمام مواقیت مذکورہ علاقوں کے لوگوں کے لیے ہیں۔ ایسے ہی ان

---

(۴۳) کمافی روایۃ ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عند البخاری: قال، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایحل لامراۃ تؤمن باللہ والیوم الاخران تسافر مسیرۃ یوم ولیلۃ لیس معہا حرمۃ" انظر صحیح البخاری: ج ۱ ص ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ "باب فی کم یقصر الصلوۃ"۔

(۴۴) کمافی روایۃ ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ عند البخاری، عن قزعۃ مولی زیاد قال سمعت اباسعید وقد غزا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثنتی عشرۃ غزوۃ قال اربع سمعتہن من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم او قال یحدثہن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاعجبنی و انقننی ان لاتسافر امراۃ مسیرۃ یومین لیس معہا زوجہا او ذو محرم، صحیح البخاری: ج ۱ ص ۲۵۱۔ "باب حج النساء۔"

(۴۵) کمافی روایۃ ابن عمر رضی اللہ عنہما عند البخاری: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتسافر المراۃ ثلاثۃ ایام الامع ذی محرم۔ صحیح البخاری: ج ۱، ص ۱۴۷، "باب فی کم یقصر الصلوۃ"۔

(۴۶) دیکھیے اعلاء السنن: ج ۱۰ ص ۹۔

(۴۶*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۰۶۔ ۲۰۷) فی کتاب الحج، باب مہل اہل مکۃ للحج والعمرۃ، وباب مہل اہل الشام، وباب مہل من کان دون المواقیت، وباب مہل اہل الیمن۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۷۴۔ ۳۷۵) فی کتاب الحج، باب مواقیت الحج۔ والنسائی (ج ۲ ص ۵۔ ۶) کتاب مناسک الحج، باب میقات اہل الیمن۔ وابوداود (ج ۱ ص ۲۴۳) فی کتاب المناسک، باب فی المواقیت۔

کے علاوہ ان لوگوں کے لیے بھی ہیں جو ان مقامات سے گذرتے ہوں ۔ اور یہ مواقیت ان لوگوں کے لیے ہیں جو حج اور عمرہ کا ارادہ کریں ۔ اور جو شخص ان مقامات کے اندر رہتا ہے اس کے احرام باندھنے کی جگہ اس کے گھر سے ہے اسی طرح اور اسی طرح یہاں تک کہ مکہ والے مکہ ہی سے احرام باندھیں ۔ "

مواقیت حج

اس حدیث میں مواقیت کا بیان ہے ، مواقیت "میقات" کی جمع ہے ، میقات کے اصل معنی ہیں کسی شے کے لیے ایسا وقت مقرر کرنا جو اس کے ساتھ خاص ہو ، توسعاً اس کا اطلاق مکان پر بھی کیا جاتا ہے (۴۷)

یہاں پر میقات سے مراد وہ جگہ ہے ، جہاں سے مکہ مکرمہ جانے والے احرام باندھتے ہیں ، اور بغیر احرام باندھے یہاں سے گذرنا جائز نہیں ہے ۔

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لیے بغیر احرام کے میقات سے گذرنا جائز نہیں ہے ، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص حج اور عمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے مکہ جارہا ہو تو آیا اس کے لیے بغیر احرام کے میقات سے گذرنا جائز ہے یا نہیں ؟

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر حج اور عمرہ کی نیت نہ ہو تو بغیر احرام کے میقات سے گذرنا جائز ہے ۔

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر حج اور عمرہ کا ارادہ نہ بھی ہو تب بھی آفاقی کے لیے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں ہے (۴۸) ۔

امام شافعیؒ کا استدلال اسی روایت سے ہے ، اس میں "لمن کان یرید الحج والعمرة" فرمایا ہے جس کا مفہوم مخالف ہے کہ اگر کوئی شخص حج اور عمرہ کے ارادے کے بغیر میقات سے گذرے تو اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ مکہ میں داخل ہونے کے لیے احرام باندھے ۔

حنفیہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن عباسؓ کی روایت سے ہے : "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یجاوز احد الوقت الا المحرم" (۴۹) ۔

---

(۴۷) دیکھیے النہایۃ لابن الاثیر: ج۵، ص ۲۱۲ ۔

(۴۸) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج۳، ص ۱۷۶ ۔

(۴۹) مصنف ابن ابی شیبہ: ج۳، ص ۵۲ ۔

یہ حدیث اس بارے میں مطلق ہے اس میں حج، عمرہ کے ارادے کی قید نہیں ہے، پھر یہ کہ احرام سے مقصود کعبہ کی تعظیم اور احترام ہے، چاہیے حج، عمرہ کیا جائے یا نہ کیا جائے، اس لیے یہ حکم ہر اس شخص پر لاگو ہوگا جو مکہ مکرمہ جانا چاہتا ہو۔

اسی طرح امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں یہ روایت نقل کی ہے: "عن ابی الشعثاء انہ رای ابن عباس یرد من جاوز المیقات غیر محرم" (۵۰) اور اسحق بن راھویہؒ نے اپنی مسند میں یہ روایت ذکر کی ہے: "عن ابن عباس قال: "اذا جاوز الوقت فلم یحرم حتی دخل مکۃ رجع الی الوقت فاحرم، فان خشی ان رجع الی الوقت، فانہ یحرم، ویھریق لذلک دما" (۵۱)۔

امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جو یہ فرمایا گیا ہے "لمن کان یرید الحج والعمرۃ" تو یہ قیدِ احترازی نہیں قید واقعی ہے، کیونکہ جو بھی یہاں سے گذرے گا تو وہ بیت اللہ کی تعظیم کے پیش نظر حج یا عمرہ کا ضرور ارادہ کرے گا۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہم نے جن احادیث کو ذکر کیا ہے ان کے منطوق سے صراحۃً یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر ایک جو مکہ مکرمہ جانا چاہتا ہے اس پر احرام واجب ہے، خواہ حج اور عمرہ کی نیت ہو یا نہ ہو، امام شافعیؒ کا استدلال چونکہ مفہوم مخالف سے ہے، اس لیے مفہوم کے مقابلہ میں منطوق کو ترجیح دی جائے گی (۵۲)۔

میقات سے احرام باندھنا افضل ہے یا اپنے مکان سے؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ ان مواقیتِ مذکورہ سے احرام باندھنا افضل ہے یا اپنے مکان سے احرام باندھ کر جانا افضل ہے۔

چنانچہ امام مالک اور امام احمد اور امام اسحق رحمہم اللہ کے نزدیک میقات سے احرام باندھنا افضل ہے، ان کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اسی روایت سے ہے، اور اسی طرح ان تمام روایتوں سے یہ حضرات استدلال کرتے ہیں جن میں میقات سے احرام باندھنے کا ذکر ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام ثوری رحمہم اللہ کے نزدیک اپنے مکان سے احرام باندھ کر جانا افضل

(۵۰) دیکھیے نصب الرایہ: ج ۳، ص ۱۵۔
(۵۱) دیکھیے نصب الرایہ: ج ۳، ص ۱۵۔
(۵۲) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۳، ص ۱۷۶۔

ہے (۵۳)، بشرطیکہ اپنے نفس پر اطمینان ہو کہ وہ کسی امر ممنوع و محظور میں مبتلا نہ ہوگا۔

ان حضرات کا استدلال صحابہ کرامؓ کے فعل سے ہے کہ اکثر صحابہ مثلاً ابن مسعود، ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنھم وغیرھم میقات سے پہلے احرام باندھتے تھے، چونکہ یہ حضرات اعرف بالسنہ تھے، اس لیے ان کا یہ فعل حجت ہوگا۔

جہاں تک تعلق ہے ان احادیث کا جن میں میقات سے احرام باندھنے کا ذکر ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ مواقیت احرام باندھنے کے لیے آخری حد ہیں جن سے بغیر احرام گذرنا ممنوع ہے، باقی افضلیت کے متعلق وہی معتبر ہوگا جس کو صحابہ کرام نے سمجھا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَنَسٍ قَالَ اعْتَمَرَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعَ عُمَرٍ كُلُّهُنَّ فِي ذِي الْقَعْدَةِ إِلَّا الَّتِي كَانَتْ مَعَ حَجَّتِهِ أُعْمْرَةً مِنَ الْحُدَيْبِيَةِ فِي ذِي الْقَعْدَةِ وَعُمْرَةً مِنَ الْعَامِ الْمُقْبِلِ فِي ذِي الْقَعْدَةِ وَعُمْرَةً مِنَ الْجِعِرَّانَةِ حَيْثُ قَسَمَ غَنَائِمَ حُنَيْنٍ فِي ذِي الْقَعْدَةِ وَعُمْرَةً مَعَ حَجَّتِهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۵۳*)

"حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرے کیے ہیں اور وہ سب ذی قعدہ کے مہینہ میں کیے گئے تھے علاوہ اس ایک عمرہ کے جو حج کے ساتھ کیا گیا تھا، (اور وہ ذی الحجہ کے مہینہ میں ہوا تھا ان چار عمروں کی تفصیل یہ ہے) ایک عمرہ حدیبیہ سے ذی قعدہ کے مہینہ میں ہوا، دوسرا عمرہ اس کے اگلے سال وہ بھی ذقعدہ میں ہوا، تیسرا عمرہ جعرانہ سے جہاں غزوہ حنین کا مال غنیمت تقسیم کیا گیا یہ عمرہ بھی ذی قعدہ میں ہوا، اور چوتھا عمرہ حج کے ساتھ جو ذی الحجہ میں ہوا۔"

---

(۵۳) مذکورہ اقوال اور مزید تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ص ۱۴۱، ج ۹۔

(۵۳*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۳۹) فی ابواب العمرۃ، باب کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۰۹) فی کتاب الحج، باب بیان عدد عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وابوداود (ج ۱ ص ۲۷۳) فی کتاب المناسک، باب العمرۃ۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۶۸) فی ابواب الحج، باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ والدارمی (ج ۲ ص ۴۶) فی کتاب المناسک، باب فی حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ واحدۃ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمروں کی تعداد

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار مرتبہ عمرے کے لیے احرام باندھا، سب سے پہلے ذی قعدہ ۶ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کے ساتھ عمرے کے قصد سے مدینہ منورہ سے روانہ ہوتے۔ جب آپؐ حدیبیہ پہنچے تو مشرکین مکہ نے آپؐ کو روک دیا، وہیں مشرکین مکہ سے معاہدہ ہوا کہ اس سال تو مدینہ واپس چلے جائیں اور آئندہ سال آکر عمرہ کریں، اس سال اگرچہ آپؐ نے عمرہ ادا نہیں کیا، لیکن چونکہ نیت کرنے سے اور احرام باندھنے سے عمرے کا ثواب ملا ہے اس لیے روای نے اس کو بھی آپؐ کا ایک عمرہ شمار کیا ہے۔

آئندہ سال ذی قعدہ ۷ھ میں آپؐ حسب معاہدہ عمرے کے لیے تشریف لائے اور عمرہ ادا کیا، اس کو عمرۃ القضاء کہتے ہیں۔ آپؐ کا تیسرا عمرہ وہ ہے جو آپؐ نے ذی قعدہ ۸ھ میں فتح مکہ کے بعد جب آپؐ غزوہ حنین کے مالِ غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہوئے تو مقام جعِرّانہ سے عمرے کا احرام باندھا۔ چوتھا عمرہ وہ ہے جو آپؐ نے حج فرض ہونے کے بعد ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے موقعہ پر کیا، یہ آپ کا آخری عمرہ تھا یہ عمرہ تو ذی الحجہ میں ہوا اور بقیہ عمرے ذی قعدہ میں کیے اس طرح آپؐ نے کل چار عمرے کیے۔

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴾ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ مَلَكَ زَادًا وَرَاحِلَةً تُبَلِّغُهُ إِلَى بَيْتِ اللهِ وَلَمْ يَحُجَّ فَلَا عَلَيْهِ أَنْ يَمُوتَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا وَذٰلِكَ أَنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هٰذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ وَ فِي إِسْنَادِهِ مَقَالٌ. وَهِلَالُ بْنُ عَبْدِ اللهِ مَجْهُولٌ وَالْحَارِثُ يُضَعَّفُ فِي الْحَدِيثِ (**۵۳)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص زادِراہ اور سواری کا مالک ہو جو اُسے بیت اللہ تک پہونچا دے اور وہ (پھر بھی) حج نہ کرے تو اس کے یہودی یا نصرانی ہوکر مرجانے (اور بغیر حج کیئے مرجانے)

(**۵۳) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۱۶۷) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی التغلیظ فی ترک الحج۔

میں کوئی فرق نہیں ہے اور یہ (مذکورہ بالا وعید) اس لیے ہے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلاً" اور اللہ تعالی کے لیے لوگوں پر کعبہ کا حج کرنا ضروری ہے جو وہاں تک جاسکتا ہو۔"

باوجود قدرت کے ترک حج پر وعید

اس حدیث میں تارک حج کو یہودی اور نصرانی کے مشابہ قرار دیا ہے، اس میں قدرے تفصیل ہے، اگر اس نے استطاعت اور قدرت کے باوجود حج اس لیے نہیں کیا کہ وہ سرے سے فرضیت حج کا منکر تھا تو پھر یہود اور نصاری کے ساتھ مشابہت کفر میں ہوگی، یعنی جس طرح یہودی اور نصرانی کفر کی حالت میں مرتے ہیں اسی طرح یہ بھی کفر کی حالت میں مرے گا، اور اگر فرضیت حج کا منکر نہیں ہے سستی اور کاہلی کی وجہ سے بغیر عذر کے حج نہیں کرتا تو اس صورت میں مشابہت گناہ میں ہوگی (۵۴) اور یہ وعید تغلیظ اور تشدید پر محمول ہوگی۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تارک حج کو یہودی اور نصرانی کے ساتھ مشابہ قرار دینے میں نکتہ یہ ہے کہ یہود اور نصاری نماز تو پڑھتے تھے لیکن حج نہیں کرتے تھے اور تارک صلوۃ کو مشرکین کے مشابہ اس لیے قرار دیا کہ مشرکین حج تو کرتے تھے لیکن نماز نہیں پڑھتے تھے (۵۵) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❋ وعن ❋ اِبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا صَرُوْرَةَ فِي الْاِسْلَامِ رَوَاهُ اَبُوْ دَاوُدَ (۵۵*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسلام میں صرورۃ نہیں ہے۔"

لاصرورۃ فی الاسلام

علامہ طیبیؒ نے ابوعبیدہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حدیث میں صرورۃ کے معنی ترک نکاح کے ہیں، یعنی

(۵۴) دیکھیے مرقات: ج۵، ص۲۷۴۔

(۵۵) دیکھیے حجۃ اللہ البالغۃ: ص۵۷، ج۲۔

(۵۵*) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج۱ ص۲۴۲) فی کتاب المناسک، باب لاصرورۃ فی الاسلام۔

کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ یہ کہے کہ میں نکاح نہیں کرتا، اس لیے کہ ترکِ نکاح مومنوں کے اخلاق میں سے نہیں ہے بلکہ یہ رہبانیت میں داخل ہے۔ وہ شخص جس نے کبھی حج نہ کیا ہو اس کو بھی صرورۃ کہتے ہیں۔
حدیث کا ظاہری مفہوم تو یہی ہے کہ جو شخص حج کرنے کی استطاعت رکھتا ہو اور پھر بھی وہ حج نہ کرے تو وہ مسلمان نہیں ہے، اس لیے کہا جائے گا یہ حکم اس شخص کے بارے میں ہے جو فرضیتِ حج کا منکر بھی ہو۔ اور اگر وہ حج کا منکر نہیں ہے تو یہ ارشاد بطور تغلیظ اور تشدید کے ہے (۵٦)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعنه ﴾ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَرَادَ الْحَجَّ فَلْيُعَجِّلْ رَوَاهُ أَبُوْدَاوُدَ وَالدَّارِمِيُّ (*۵٦)

"رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص حج کا ارادہ کرے تو اسے چاہیے کہ جلدی کرے۔"

فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا حج کی فرضیت علی الفور ہے یا علی التراخی؟ ہمارے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ کا قول ہے، امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اس کے مطابق ہے۔
یعنی جس سال حج کے شرائط پائے جائیں گے اسی سال کے حج کے مہینے ادائے حج کے لیے متعین ہوں گے اس پر اسی سال حج ادا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ آئندہ سال تک زندہ رہنا ایک امر موہوم ہے اور وقت کافی دراز ہے پس حج فوت ہونے کے امکان سے بچنے کے لیے احتیاطاً پہلے ہی سال حج کرنا لازم ہوگا۔
جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حج کی فرضیت علی التراخی ہے، امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت اس کے مطابق ہے، یعنی آخر عمر تک حج میں تاخیر جائز ہے، بشرطیکہ مرنے سے پہلے ادا کرلیا جائے اور اس

(۵٦) دیکھیے شرح الطیبی: ج۵، ص۲۲٦۔
(*۵٦) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج۱ ص ۲۴۲) فی کتاب المناسک، باب بلاترجمۃ۔ والدارمی (ج۲ ص ۴۵) فی کتاب المناسک، باب من اراد الحج فلیستعجل۔ وابن ماجہ (ص۲۰۷) فی ابواب المناسک، باب الخروج الی الحج۔ واحمد (ج۱ ص۲۲۵)۔

کی زندگی میں حج فوت نہ ہوجائے، جیسا کہ نماز میں آخر وقت تک تاخیر جائز ہے (۵۷)۔

ثمرہ اختلاف اس طرح ظاہر ہوگا (۵۸) کہ اگر کسی شخص نے اسی سال حج ادا نہ کیا جس سال اس پر وہ فرض ہوا تھا تو وہ حضرات جو وجوبِ علی الفور کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ شخص گنہگار، فاسق اور مردود الشہادت ہوگا، پھر جب اس نے دوسرے سال حج کرلیا تو یہ گناہ مرتفع ہوجائے گا اور اس کی شہادت قبول کرلی جائے گی، یہی بات آئندہ کے ہر سال کے بارے میں کہی جائے گی، یعنی حج نہ کرنے سے گنہگار ہوگا اور پھر اس کے بعد حج ادا کرلینے سے اس کا گناہ دور ہوجائے گا۔

اور جو حضرات وجوب علی التراخی کے قائل ہیں ان کے نزدیک تاخیرِ حج کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا، ہاں اگر موت آگئی یا موت کی علامات ظاہر ہوگئیں اور حج نہ کرسکا تو لامحالہ گنہگار ہوگا، اور یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اگر اس نے پہلے سال حج ادا نہ کیا اور اس کے بعد آئندہ سالوں میں ادا کیا تو فریقین کے نزدیک یہ حج ادا ہوگا، قضاء نہ ہوگا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ لَبَّيْكَ عَنْ شُبْرُمَةَ قَالَ مَنْ شُبْرُمَةُ قَالَ أَخٌ لِي أَوْ قَرِيبٌ لِي قَالَ أَحَجَجْتَ عَنْ نَفْسِكَ قَالَ لَا قَالَ حُجَّ عَنْ نَفْسِكَ ثُمَّ حُجَّ عَنْ شُبْرُمَةَ رَوَاهُ الشَّافِعِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه (۵۸*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (حج کے دوران) ایک شخص کو سنا کہ وہ شبرمہ کی طرف سے لبیک کہہ رہا ہے، آپؐ نے پوچھا کہ شبرمہ کون ہے؟ اس شخص نے عرض کیا کہ میرا بھائی ہے یا کہا کہ میرا رشتہ دار ہے، پھر آپؐ نے پوچھا کہ کیا تم اپنی طرف سے حج کرچکے ہو؟ اس نے کہا کہ نہیں! آپؐ نے فرمایا تو پہلے تم اپنی طرف سے حج کرو پھر شبرمہ کی طرف سے حج کرنا۔“

---

(۵۷) دیکھیے مرقات: ج۵، ص ۲۷۴۔

(۵۸) مرقات: ج۵، ص ۲۷۵۔

(۵۸*) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج۱ ص ۲۵۲) فی کتاب المناسک، باب الرجل یحج عن غیرہ۔ وابن ماجۃ (ص ۲۰۸) فی ابواب المناسک، باب الحج عن المیت۔ والامام الشافعی فی کتابہ "الام" موقوفاً علی ابن عباس (ج۲ ص ۱۲۳) "باب من لیس لہ ان یحج عن غیرہ"۔

جس نے اپنا حج ادا نہ کیا ہو کیا وہ حج بدل کرسکتا ہے؟

امام شافعی، امام احمد، امام اوزاعی اور امام اسحاق رحمہم اللہ کے نزدیک ایسا شخص جس نے حج نہ کیا ہو حج بدل نہیں کرسکتا، چنانچہ یہ حدیث ان حضرات کی دلیل ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام ثوری، حسن بصری اور حضرت عطاء رحمہم اللہ کے نزدیک ایسا شخص بھی حج بدل کرسکتا ہے (۵۹) جس نے خود اپنا فریضہ حج ادا نہ کیا ہو، لیکن یہ مکروہ اور خلافِ اولی ہے، اس لیے افضل یہ ہے کہ حجِ بدل کے لیے ایسے شخص کو بھیجا جائے جس نے خود اپنا فریضہ حج ادا کیا ہو۔

جہاں تک تعلق ہے اس حدیث کا تو اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں، بعض نے کہا کہ حدیث میں یہ حکم بطور استحباب کے ہے بطور وجوب کے نہیں ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، بعض نے کہا کہ یہ حدیث حدیث خثعمیہ کی وجہ سے منسوخ ہے، اور بعض حضرات نے اس کو تخصیص پر محمول کیا ہے (۶۰)۔

باب الاحرام والتلبیة

الفصل الاول

﴿عن ❊ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أُطَيِّبُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِإِحْرَامِهِ قَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ وَلِحِلِّهِ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ بِطِيبٍ فِيهِ مِسْكٌ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى وَبِيصِ الطِّيبِ فِي مَفَارِقِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*)

(۵۹) دیکھیے شرح الطیبی: ج۵، ص۲۲۹۔ (۶۰) دیکھیے مرقات: ج۵، ص۲۷۷۔

(*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱، ص ۲۰۸) فی کتاب الحج، باب الطیب عندالاحرام۔ ومسلم (ج۱، ص ۳۷۸) فی کتاب الحج، باب استحباب الطیب قبل الاحرام فی البدن واستحبابہ بالمسک۔ والنسائی (ج۲، ص۹۔۱۰) فی کتاب مناسک الحج، باب اباحة الطیب عندالاحرام۔ وابوداود (ج۱، ص ۲۴۴) فی کتاب المناسک، باب الطیب عندالاحرام۔ والترمذی (ج۱، ص ۱۸۲۔۱۸۳) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی الطیب عندالاحلال قبل الزیارة۔ وابن ماجة (ص ۲۱۰) فی ابواب المناسک، باب الطیب عندالاحرام۔ ومالک (ص ۳۳۴۔۳۳۵) فی کتاب الحج، باب ماجاء فی الطیب فی الحج۔

”حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام باندھنے سے پہلے اور احرام کھولنے کے وقت طواف زیارت سے پہلے مشک والی خوشبو لگاتی تھی حالت احرام میں آپ کے بالوں کی مانگ میں لگی ہوئی خوشبو کی چمک گویا میں چشم تصور میں اب بھی دیکھ رہی ہوں۔“

ارادہ احرام کے وقت خوشبو لگانے کا حکم

جمہور کے نزدیک احرام سے متصل ارادہ احرام کے وقت خوشبو لگانا نہ صرف جائز بلکہ مستحب ہے۔

حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث جمہور کا مستدل ہے۔

جبکہ امام مالک رحمہ اللہ عندارادۃ الاحرام خوشبو لگانے کو حرام کہتے ہیں، پھر ایک روایت میں ان کے نزدیک فدیہ بھی واجب ہے، اور دوسری روایت میں فدیہ واجب نہیں، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی خوشبو کا استعمال جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے جائز نہیں ہے۔

حضرت عائشہؓ کی یہ روایت امام مالک اور امام محمد رحمہما اللہ دونوں کے خلاف پر دلالت کرتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت جس کو ابوداود اور ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے: ”عن عائشۃ قالت: کنا نضمخ وجوھنا بالمسک المطیب قبل ان نحرم ثم نحرم فنعرق فیسیل علی وجوھنا ونحن مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلا ینھانا“ (۱)۔ یہ روایت بھی جمہور کی صریح دلیل ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

عن ابْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُهِلُّ مُلَبِّدًا يَقُولُ لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ لَا يَزِيدُ عَلَى هٰؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۱)

(۱) یہ پوری بحث نیز مزید تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری: ص ۳۹۸ ـ ۳۹۹ ج ۳۔

(*۱) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱، ص ۲۰۸) فی کتاب الحج، باب من اھل ملبدا۔ وفی باب التلبیۃ (ص ۲۱۰) و (ج ۲، ص ۸۷۶) فی کتاب اللباس، باب التلبید۔ ومسلم (ج ۱، ص ۳۷۶) فی کتاب الحج، باب التلبیۃ وصفتھا ووقتھا۔ والنسائی (ج ۱، ص ۱۶ ـ ۱۷) فی کتاب مناسک الحج، باب کیف التلبیۃ۔ وابوداود (ج ۱، ص ۲۵۲) فی کتاب المناسک، باب کیف التلبیۃ۔ والترمذی (ج ۱، ص ۱۶۹) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی التلبیۃ۔ وابن ماجۃ (ص ۲۰۹) فی ابواب المناسک، باب التلبیۃ۔ ومالک (ص ۳۳۹ ـ ۳۴۰) فی کتاب الحج، باب التلبیۃ والعمل فی الاھلال۔

”حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں میں نے تلبید کی حالت میں آپ کو تلبیہ ”لبیک اللھم لبیک“ کہتے ہوئے سنا۔“

محرم کے لیے تلبید کا حکم

یہ روایت امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ہے ان کے نزدیک محرم کے لیے تلبید جائز ہے، تلبید کے معنی ہیں گوند یا خطمی یا مہندی کے ذریعہ سر کے بالوں کو جمانا اور یکجا کرنا۔

حنفیہ کے نزدیک محرم کے لیے تلبید ناجائز ہے کیونکہ تلبید سر ڈھانکنے کے حکم میں ہے اور حالت احرام میں مردوں کے لیے سر ڈھانکنا ممنوع ہے۔ چنانچہ حنفیہ کے ہاں نفسِ تلبید سے جس میں خوشبو نہ ہو ایک دم واجب ہوتا ہے اور اگر اس میں خوشبو بھی ملی ہوئی ہو تو اس سے دو دم واجب ہوتے ہیں، ایک دم تو تلبید کی وجہ سے اور دوسرا خوشبو استعمال کرنے کی وجہ سے۔

جہاں تک تعلق ہے ابن عمرؓ کی روایت کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے آپ ﷺ نے عذر کی وجہ سے تلبید اختیار کی ہو۔

یا یہ کہا جائے گا کہ اس تلبید سے مراد تلبیدِ لغوی ہے، یعنی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بالوں کو درست کر رکھا تھا اور جما رکھا تھا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تلبید یسیر ہو جس سے تغطیہ راس حاصل نہیں ہوتا، یعنی گیلے ہاتھ پر معمولی سا اثر گوند وغیرہ کا ہو اور اس کے ذریعے بالوں کو منتشر ہونے سے روکا گیا ہو، یہ مطلب نہیں کہ آپ ﷺ نے خطمی یا گوند وغیرہ کا استعمال فرمایا تھا (۲)۔

یقول لبیک اللھم لبیک

صحت احرام کے لیے تلبیہ ضروری ہے یا نہیں؟

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ نیت کے بغیر احرام صحیح نہیں ہوتا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ صحتِ احرام کے لیے تلبیہ ادا کرنا ضروری ہے یا نہیں۔

امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک صحتِ احرام کے لیے فقط نیت کافی ہے، تلبیہ لازم اور

(۲) دیکھیے مرقات: ص ۲۸۲ ۔ ۲۸۳ ج ۵۔ نیز دیکھیے اوجز المسالک (ج ۶ ص ۲۰۹)۔

ضروری نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تلبیہ فی الحج کا وہی حکم ہے جو حکم نماز میں تکبیر تحریمہ کا ہے۔ جس طرح تحریمہ صلوۃ میں ہر وہ لفظ جو تعظیم پر دال ہو کافی ہوجاتا ہے، اللہ اکبر بخصوصہ فرض نہیں ہے، اسی طرح تلبیہ کے لیے بھی جو الفاظ حدیث میں ذکر کیے گئے ہیں ان کا بخصوصہ پایا جانا شرط نہیں ہے (۳)۔

شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تلبیہ عند ابتداء الاحرام ایک مرتبہ شرط ہے اور اس کے بعد پھر سنت ہے (۴)۔

ولا یزید علی ھؤلاء الکلمات

اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ ان کلماتِ مذکورہ میں کمی کرنا مکروہ ہے، البتہ ان کلمات پر زیادتی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ کے نزدیک ان کلمات پر زیادتی درست نہیں ہے (۵)، امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ایک قول یہی ہے اور ابن عبدالبرؒ نے امام مالک رحمہ اللہ سے بھی کراہت کا قول نقل کیا ہے، ان حضرات کا استدلال ابن عمرؓ کی اسی روایت سے ہے (٦)۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور جمہور کے نزدیک زیادتی مکروہ نہیں ہے، بلکہ زیادتی مستحسن ہے، اس لیے کہ جمہور صحابہ اور تابعین سے ان کلمات پر زیادتی منقول ہے (۷)۔ اور خود ابن عمرؓ کی روایت جو فصلِ ثانی میں آرہی ہے اس میں زیادتی موجود ہے، چنانچہ اس میں ہے: "لبیک اللھم لبیک، لبیک وسعدیک والخیر فی یدیک لبیک والرغباء الیک والعمل"۔

اس لیے کہا جائے گا کہ ابن عمرؓ کی روایت میں جو یہ مذکور ہے "لایزید علی ھولاء الکلمات" یہ آپ کی عام عادت پر محمول ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۳) دیکھیے بدایۃ المجتہد: ص ۳۳۷، ج ۱۔ نیز دیکھیے فتح الباری: ص ۴۱۱، ج ۳۔

(۴) التعلیق الصبیح: ص ۱۸٦، ج ۳۔

(۵) دیکھیے مرقات: ص ۲۸۳، ج ۵۔

(٦) التعلیق الصبیح: ص ۱۸۵، ج ۳۔

(۷) ان روایات کے لیے جن صحابہؓ سے ان کلمات پر زیادتی منقول ہے دیکھیے نصب الرایہ: ص ۲۴۔۲۵، ج ۳۔

﴿وعنه﴾ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَدْخَلَ رِجْلَهُ فِي الْغَرْزِ وَاسْتَوَتْ بِهِ نَاقَتُهُ قَائِمَةً أَهَلَّ مِنْ عِنْدِ مَسْجِدِ ذِي الْحُلَيْفَةِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۷)

"آپؐ جب اپنا پاؤں رکاب میں داخل کرتے اور ناقہ کھڑی ہوجاتی تو مسجد ذوالحلیفہ سے آپ احرام باندھتے اور تلبیہ پڑھتے تھے۔"

اہل مدینہ کا میقات ذوالحلیفہ ہے اور بیداء بھی ذو الحلیفہ کے حدود میں ہے۔

کس وقت احرام باندھنا افضل ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام سے متعلق چونکہ روایات میں اختلاف ہے، بعض روایات میں ہے (۸) کہ آپؐ نے رکعتین احرام کے بعد مسجد ذوالحلیفہ میں تلبیہ پڑھا، بعض روایات میں ہے (۹) کہ مسجد سے نکلنے کے بعد ناقہ پر جب بیٹھ گئے تو احرام باندھا اور بعض روایات میں ہے (۱۰) کہ جب آپؐ بیداء کے ٹیلوں پر پہنچے تب آپؐ نے احرام باندھا، اس لیے فقہاء میں اختلاف ہوا کہ کس وقت تلبیہ پڑھنا اور احرام باندھنا افضل ہے، اگرچہ ان تمام صورتوں کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

چنانچہ اوزاعیؒ، عطاءؒ اور قتادہؒ کے نزدیک بیداء سے احرام باندھنا افضل اور مستحب ہے۔

لیکن ائمہ اربعہؒ کے نزدیک مسجد ذوالحلیفہ میں رکعتین کے فوراً بعد تلبیہ پڑھ کر احرام باندھنا افضل ہے (۱۱)۔

اس سلسلے میں سعید بن جبیرؒ کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے ابوداود میں فیصلہ کن واقع ہوئی ہے،

(*۷) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱، ص ۲۰۱) فی کتاب الجہاد و السیر، باب الرکاب و الغرز للدآبۃ۔ ومسلم (ج۱، ص ۳۷۷) فی کتاب الحج باب بیان ان الافضل ان یحرم حین تنبعث بہ راحلتہ متوجہا الی مکۃ لاعقب الرکعتین۔ والنسائی (ج۲، ص ۱۸) فی کتاب المناسک الحج، باب العمل فی الاہلال۔ وابوداود (ج۱، ص ۲۴۶) فی کتاب المناسک، باب وقت الاحرام۔ والترمذی (ج۱، ص ۱۶۹) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی ای موضع احرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وابن ماجۃ (ص ۲۰۹) فی ابواب المناسک، باب الاحرام۔ ومالک (ص ۳۴۰) فی کتاب الحج، باب التلبیۃ والعمل فی الاہلال۔

(۸) کمافی روایۃ ابن عباسؓ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اہل فی دبر الصلوۃ، رواہ الترمذی: ص ۱۶۹، ج۱، والنسائی: ص ۱۷، ج۲۔

(۹) کمافی روایۃ جابر بن عبداللہ الانصاری: ان اہلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ذی الحلیفۃ حین استوت بہ راحلتہ، رواہ البخاری: ص ۲۰۵، ج۱۔

(۱۰) کمافی روایۃ جابر بن عبداللہ: قال: لما اراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحج اذن فی الناس فاجتمعوا فلما اتی البیداء احرم، رواہ الترمذی: ص ۱۶۸، ج۱۔

(۱۱) دیکھیے عمدۃ القاری: ج۹، ص ۱۶۰۔

جس سے سراسر جمہور کی تائید ہوتی ہے اور اس سے تمام روایات میں تطبیق بھی ہوجاتی ہے۔

عن سعید بن جبیر قال قلت لعبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما یا ابا العباس عجبت لاختلاف اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اہلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین اوجب فقال انی لاعلم الناس بذلک انہا انما کانت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ واحدۃ فمن ہناک اختلفوا خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حاجا فلما صلی فی مسجدہ بذی الحلیفۃ رکعتیہ اوجب فی مجلسہ فاہل بالحج حین فرغ من رکعتیہ فسمع ذلک منہ اقوام فحفظتہ عنہ ثم رکب فلما استقلت بہ ناقتہ اہل وادرک ذلک منہ اقوام وذلک ان الناس انما کانوا یاتون ارسالا فسمعوہ حین استقلت بہ ناقتہ یہل فقالوا انما اہل حین استقلت بہ ناقتہ ثم مضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما علا علی شرف البیداء اہل وادرک ذلک منہ اقوام فقالوا انما اہل حین علا علی شرف البیداء، وایم اللہ لقد اوجب فی مصلاہ واہل حین استقلت بہ ناقتہ واہل حین علا علی شرف البیداء قال سعید فمن اخذ بقول ابن عباس اہل فی مصلاہ اذا فرغ من رکعتیہ (۱۲)

اس روایت سے صاف معلوم ہوا کہ ایک خبر دوسری خبر کے منافی نہیں ہے اور روایات میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ ہر ایک نے اپنے اپنے سماع کے مطابق خبر دی ہے، لیکن یہ روایت اس بات پر صریح دلیل ہے کہ آپ ﷺ نے سب سے پہلے تلبیہ رکعتین احرام کے بعد مسجد ذوالحلیفہ میں پڑھا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَمِنَّا مَنْ أَهَلَّ بِعُمْرَةٍ وَمِنَّا مَنْ أَهَلَّ بِحَجٍّ وَعُمْرَةٍ وَمِنَّا مَنْ أَهَلَّ بِالْحَجِّ وَأَهَلَّ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَجِّ فَأَمَّا مَنْ أَهَلَّ بِعُمْرَةٍ فَحَلَّ وَأَمَّا مَنْ أَهَلَّ بِالْحَجِّ أَوْ جَمَعَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فَلَمْ يَحِلُّوا حَتَّى كَانَ يَوْمُ النَّحْرِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۱۲)

(۱۲) ابوداود: ج۱، ص۲۴۶۔

(*۱۲) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱، ص ۲۱۲) فی کتاب الحج، باب التمتع والقران والافراد بالحج وفسخ الحج لمن لم یکن معہ ھدی۔ ومسلم (ج۱، ص ۳۸۸) فی کتاب الحج، باب بیان وجوہ الاحرام وانہ یجوز افراد الحج والتمتع والقران ۔ والنسائی (ج۲، ص ۲۲) فی کتاب مناسک الحج، باب اباحۃ فسخ الحج بعمرۃ لمن لم یسق الھدی ۔ وابوداود (ج۱، ص ۲۴۷ ۔ ۲۴۸) فی کتاب المناسک، باب فی افراد الحج۔ ومالک (ص ۳۳۹ ۔ ۳۴۰) فی کتاب الحج، باب دخول الحائض مکۃ۔

"حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حجۃ الوداع میں کسی نے عمرے کا، کسی نے حج اور عمرے کا اور کسی نے صرف حج کا احرام باندھا۔ حضورؐ کا احرام صرف حج کا تھا، عمرے والے تو عمرہ کرکے حلال ہوگئے اور جن کا احرام صرف حج یا حج و عمرہ دونوں کا تھا وہ یوم نحر میں حلال ہوئے" ۔

حج کی قسمیں اور افضلیت میں اختلاف فقہاء

حج کی تین قسمیں ہیں ❶ افراد ❷ تمتع ❸ قران۔

حج افراد اس حج کو کہتے ہیں جس میں آدمی میقات سے صرف حج کا احرام باندھے۔

تمتع اس حج کو کہتے ہیں جس میں میقات سے عمرہ کا احرام ہوتا ہے اور عمرہ ادا کرنے کے بعد پھر متمتع اگر سائق الہدی نہیں ہے تو حلال ہوجاتا ہے اور پھر مکہ سے یوم ترویہ میں حج کا احرام باندھ کر حج ادا کرتا ہے، اور اگر متمتع سائق الہدی ہے تو پھر اس کے لیے حلال ہونا جائز نہیں ہے اور یہ حج کے بعد ہی حلال ہوگا۔

قران اس حج کو کہتے ہیں جس میں میقات سے حج اور عمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھ کر پہلے عمرہ ادا کرے اور پھر اسی احرام سے حج ادا کرے۔

تمام فقہاء کا حج کی ان تینوں اقسام کے جواز پر اتفاق ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے (۱۳) ۔

چنانچہ امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے، پھر تمتع، پھر قران۔

امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک سب سے افضل تمتع ہے، پھر افراد، پھر قران (۱۴)۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سب سے افضل قران ہے، پھر تمتع، پھر افراد (۱۵) ۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ سفر ایک ہو اور دوسرے سفر کا انتظام پیش نظر نہ ہو، باقی اگر عمرہ کے لیے مستقل سفر ہو اور حج کے لیے مستقل سفر ہو تو ہمارے نزدیک بھی افراد افضل ہے، امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں اس کی تصریح کی ہے (۱۶) ۔

بہرحال مسئلہ اختلافیہ میں بناء اختلاف یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں افراد کو اختیار کیا تھا یا تمتع کو یا قران کو، چونکہ صحابہؓ سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں، اس لیے فقہاء اور ائمہ

---

(۱۳) دیکھیے المغنی: ص۱۲۲، ج۳۔

(۱۴) وھواحد قولی الشافعی، وروی المروزی عن احمد ان ساق الھدی فالقران افضل وان لم یسقہ فالتمتع افضل، المغنی: ص ۱۲۲، ج۳۔

(۱۵) دیکھیے المغنی: حوالہ بالا۔

(۱۶) دیکھیے موطا امام محمد: ص ۲۰۰، "باب القران بین الحج والعمرۃ"

میں بھی اختلاف ہوگیا۔

امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کا استدلال ان روایات سے ہے، جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حج افراد کرنا مروی ہے۔

چنانچہ مسلم میں ابن عمرؓ کی روایت ہے: "عن ابن عمرؓ فی روایة یحیی قال اھللنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج مفردا وفی روایة ابن عون ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھل بالحج مفردا" (۱۷)

اسی طرح مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے، "عن عائشةؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افرد الحج" (۱۸)۔

ایسے ہی حضرت جابرؓ کی روایت ہے، عن جابرؓ انہ قال "اقبلنا مُھلین مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحج مفرد" (۱۹)۔

امام احمد رحمہ اللہ کا استدلال حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایات سے ہے، دونوں روایتیں ترمذی میں مذکور ہیں۔

چنانچہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی روایت یوں ہے: "عن محمد بن عبداللہ بن الحارث بن نوفل انہ سمع سعد بن ابی وقاصؓ والضحاک بن قیس وھما یذکرأن التمتع بالعمرة الی الحج فقال الضحاک بن قیس لایصنع ذلک الامن جھل امر اللہ تعالی فقال سعد بئس ماقلت یا ابن اخی فقال الضحاک فان عمر بن الخطاب قد نھی عن ذلک، فقال سعد قد صنعھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصنعناھا معہ"۔

ایسے ہی عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: "ان سالم بن عبداللہ حدثہ انہ سمع رجلا من اھل الشام وھو یسال عبداللہ بن عمر عن التمتع بالعمرة الی الحج، فقال عبداللہ بن عمر ھی حلال فقال الشامی ان اباک قد نھی عنھا، فقال عبداللہ بن عمر ارایت ان کان ابی نھی عنھا وصنعھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، امر ابی یتبع ام امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ فقال الرجل بل امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ

(۱۷) دیکھیے صحیح مسلم: ص ۴۰۲، ج ۱۔
(۱۸) مسلم: ص ۳۸۹، ج ۱۔
(۱۹) صحیح مسلم: ص ۳۹۱، ج ۱، وکذا اخرجہ الترمذی: ص ۱۶۹، ج ۱، وفیہ ایضاً عن ابن عمر آن النبی صلی اللہ علیہ وسلم افرد الحج وافرد ابوبکر وعمر عثمان۔

وسلم، فقال لقد صنعها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" (۲۰)۔

یہ دونوں روایتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متمتع ہونے پر دال ہیں۔

ان کا استدلال اس بات سے بھی ہے کہ تمتع کا ذکر قرآنِ کریم میں آیا ہے، "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ" (۲۱) بخلاف افراد اور قران کے کہ ان کا ذکر قرآن کریم میں نہیں ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ تمتع کا قرآن میں منصوص علیہ ہونا اس کی افضلیت کی واضح دلیل ہے۔

ان کا ایک استدلال ان روایات سے بھی ہے جن میں آپؐ نے جب صحابہ کرامؓ نے بیت اللہ کا طواف کرلیا تو ان کو احرام کھولنے کا حکم دیا، اور آپؐ نے خود بھی اس کی تمنا کی تھی، چنانچہ آپؐ نے فرمایا: "لو استقبلت من امری ما استدبرت ما اھدیت ولولا ان معی الھدی لاحللت" (۲۲)۔ لہذا آپؐ کا صحابہ کو عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھولنے کے لیے فرمانا اسی لیے تھا کہ وہ تمتع کریں؛ چنانچہ احرام کھول کر پھر انھوں نے حج کا احرام باندھ کر حج کیا اور یہی تمتع ہے۔

اس لیے کہا جائے گا کہ آپؐ کا صحابہ کرام کو تمتع کا حکم دینا اور خود اس کی تمنا کرنا یہ اس کی افضلیت کی دلیل ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے متعلق احناف کی تائید میں کئی روایات مروی ہیں، جن میں سے ہم یہاں چند روایات کا ذکر کرتے ہیں:

۱۔ چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے (۲۳) عن سالم بن عبداللہ ان عبداللہ بن عمر قال تمتع رسول صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع بالعمرۃ الی الحج واھدی فساق معہ الھدی من ذی الحُلیفۃ وبدا رسول صلی اللہ علیہ وسلم فاھل بالعمرۃ ثم اھل بالحج"۔

یہاں پر لفظ اگرچہ تمتع کا استعمال ہوا ہے، لیکن اس سے تمتع لغوی مراد ہے اور تمتع لغوی اور قران ایک ہیں۔

---

(۲۰) دونوں روایتوں کے لیے دیکھیے ترمذی: ص ۱۶۹، ج ۱۔
(۲۱) سورۃ البقرہ: آیت ۱۹۶۔
(۲۲) دیکھیے البخاری: ص ۲۲۴، ج ۱۔
(۲۳) دیکھیے البخاری: ص ۲۲۹، ج ۱۔

۲۔ نیز صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مثلِ حدیث ابن عمرؓ مروی ہے (۲۴)۔

۳۔ بخاری میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں: "سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم بوادی العقیق یقول اتانی اللیلۃ ات من ربی فقال صل فی ھذا الوادی المبارک وقل عمرۃ فی حجۃ" (۲۵)۔

۴۔ مسلم میں حضرت حفصہؓ کی روایت ہے: "عن حفصۃؓ قالت قلت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ماشان الناس حلّوا ولم تحلّ من عمرتک، قال انی قلّدت ھدی ولبّدت راسی فلا احل حتی احل من الحج"۔ (۲۶)

۵۔ نسائی میں حضرت براء بن عازبؓ سے روایت ہے: "عن البراءؓ قال کنت مع علی بن ابی طالبؓ حین امرّہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی الیمن فلما قدم علی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال علی فاتیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقال لی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کیف صنعت قلت اھللت باھلالک، قال فانی سقت الھدی وقرنت، قال وقال صلی اللّٰہ علیہ وسلم لاصحابہ لو استقبلت من امری ما استدبرت لفعلت کما فعلتم ولکنی سقت الھدی وقرنت" (۲۷)۔

یہ روایت آپ ﷺ کے قارن ہونے پر صریح دلیل ہے۔

۶۔ مسندِ احمد میں حضرت سُراقہ بن مالکؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ: "سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ قال وقرن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع" (۲۸)۔

۷۔ اسی طرح مسند احمد میں حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے، اس میں ہے "سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول اھلوا یاال محمد بعمرۃ فی حج" (۲۹)۔

---

(۲۴) صحیح البخاری: حوالہ بالا" ومسلم: ص ۴۰۴، ج ۱۔

(۲۵) صحیح البخاری: ص ۲۰۷۔۲۰۸، ج ۱۔

(۲٦) صحیح مسلم: ص ۴۰۴، ج ۱، قال الحافظ ابن القیم، وھذا یدل علی انہ کان فی عمرۃ معہا حج، فانہ لا یحل من العمرۃ حتی یحل من الحج، وھذا علی اصل مالکؒ والشافعیؒ الزم لان المعتمر عمرۃ مفردۃ لا یمنعہ عندھما الھدی من التحلل وانما یمنعہ عمرۃ القران فالحدیث علی اصلھما نص، انظر زادالمعاد: ص ۱۱۲، ج ۲۔

(۲۷) دیکھیے سنن نسائی: ص ۱۳، ج ۲۔

(۲۸) دیکھیے مسند احمد: ص ۱۷۵، ج ۴۔

(۲۹) مسند احمد: ص ۲۹۷۔۲۹۸، ج ٦۔

۸۔ ایسے ہی مسند احمد میں حضرت ہرماس بن زیادؓ کی روایت ذکر کی گئی ہے: "عن ھرماس قال، کنت ردف ابی فرایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی بعیر و ھو یقول لبیک حجۃ و عمرۃ معاً" (۳۰)۔

۹۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے: "عن انس بن مالکؓ قال "خرجنا نصرخ صراخا فلما قدمنا مکۃ امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نجعلھا عمرۃ وقال لو استقبلت من امری ما استدبرت لجعلتھا عمرۃ ولکن سقت الھدی وقرنت الحج والعمرۃ" (۳۱)۔

۱۰۔ "عن ابن ابی اوفی قال: "انما جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الحج و العمرۃ لانہ علم انہ لایحج بعد ذلک" (۳۲)۔

۱۱۔ حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "عن جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدم فقرن بین الحج والعمرۃ وساق الھدی وقال من لم یقلد الھدی فلیجعلھا عمرۃ" (۳۳)۔

۱۲۔ مسلم میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: "عن مطرف قال: قال لی عمران بن حصین احدثک حدیثا عسی اللہ ان ینفعک بہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین حجۃ و عمرۃ ثم لم ینہ عنہ حتی مات ولم ینزل فیہ قرآن یحرمہ" (۳۴)۔

۱۳۔ نسائی میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے: "عن مروان بن الحکم قال "کنت جالساً عند عثمانؓ فسمع علیاً یلبی بعمرۃ و حجۃ فقال الم تکن تنھی عن ھذا قال بلی ولکنی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یلبی بھما جمیعا فلم ادع قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقولک" (۳۵)۔

۱۴۔ ابوداود میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: "عن ابن عباس قال: "اعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع عمر: عمرۃ الحدیبیۃ و الثانیۃ حین تواطؤا علی عمرۃ من قابل و الثالثۃ من الجعرانۃ و الرابعۃ التی قرن مع حجتہ" (۳۶)۔

۱۵۔ ایسے ہی ابوداود میں مروی ہے: "عن ابی وائل قال: قال الصبی بن معبد اھللت بھما معاً فقال عمرؓ

(۳۰) مسند احمد: ص ۴۸۵، ج ۳۔
(۳۱) دیکھیے مجمع الزوائد: ص ۲۳۵، ج ۳۔
(۳۲) دیکھیے مجمع الزوائد: ص ۲۳۶، ج ۳۔
(۳۳) مجمع الزوائد: حوالہ بالا۔
(۳۴) صحیح مسلم: ص ۴۰۲، ج ۱۔
(۳۵) سنن نسائی: ص ۱۳، ج ۲۔
(۳۶) ابوداود: ص ۲۷۳، ج ۱۔

ھُدیت لسنة نبیک صلی اللہ علیہ وسلم" (۳۷)۔

جہاں تک تعلق ہے ان روایات کا جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حج افراد مروی ہے اور جن سے امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ نے استدلال کیا ہے تو ان روایات کا جواب یا تو یہ دیجیے کہ "افرد الحج" "اجاز افراد الحج" کے معنی میں ہیں، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کو مشروع قرار دیا، یہ مطلب نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود مفرد تھے (۳۸)۔

یا یہ کہیے کہ "افرد اعمال الحج عن اعمال العمرۃ" کے معنی میں ہیں، یعنی حج کے اعمال کو مستقل طور پر ادا کیا، اور عمرہ کے اعمال کو مستقل طور پر ادا کیا۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ "افرد بالحج" سے مراد یہ ہے کہ عمرہ اور حج کے درمیان میں حلال ہوئے بغیر احرام واحد سے ان دونوں کو ادا کیا (۳۹)۔

اور یا یہ کہا جائے گا کہ چونکہ قارن کے لیے یہ گنجائش ہے کہ وہ یا تو صرف "لبیک بحجۃ" کہے یا صرف "لبیک بعمرۃ" کہے اور یا "لبیک بحجۃ وعمرۃ" دونوں کہے، اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قارن ہونے کی حیثیت سے "لبیک بحجۃ وعمرۃ" بھی کہا ہو اور "لبیک بحجۃ" اور "لبیک بعمرۃ" بھی کہا ہو، لہذا رواۃ میں سے ہر ایک نے اپنے سماع اور فہم کے مطابق روایت کو نقل کیا، تو جس نے صرف "لبیک بحجۃ" کو سنا اس نے "افرد الحج" نقل کیا، حالانکہ یہ تلبیہ قران کے منافی نہیں ہے، اس لیے اس سے افراد ثابت نہیں ہوسکتا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ اختلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کے متعلق نہیں ہے، آپ کا احرام تو قران ہی کا تھا، اختلاف صرف تلبیہ کے لفظ میں ہے۔

اور جہاں تک تعلق ہے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایات کا جن سے حنابلہ نے تمتع کی افضلیت پر استدلال کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں تمتع سے مراد تمتع لغوی ہے جو قران کو بھی شامل ہے، اور یہاں پر قران ہی مراد ہے (۴۰)، اس لیے کہ قران میں بھی ایک سفر سے یہ فائدہ حاصل کیا جاتا ہے کہ دو نسک ساتھ ساتھ ادا کیے جاتے ہیں۔

(۳۷) ابوداود: ص ۲۵۱، ج ۱۔

(۳۸) دیکھیے العرف الشذی علی الترمذی: ص ۱۷۰، ج ۱۔

(۳۹) دیکھیے العرف الشذی علی الترمذی: ص ۱۷۰، ج ۱۔

(۴۰) قال الحافظ ابن القیم، و مرادہ بالتمتع ھنا بالعمرۃ الی الحج، احد نوعیہ، وھو تمتع القران فانہ لغۃ القرآن و الصحابۃ الذین شھدوا التنزیل و التاویل شھدوا بذلک، انظر زاد المعاد: ص ۱۱۲، ج ۲۔

رہا یہ سوال کہ حضرت عمرؓ نے تمتع سے کیوں منع کیا، حضرت عثمانؓ اور حضرت معاویہؓ کی طرف بھی اس ممانعت کی نسبت کی گئی ہے، اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ان حضرات کا مقصود تمتع ہو یا قِران اس کی مخالفت و ممانعت نہیں ہے، بلکہ اس کی ترغیب دینا ہے کہ عمرہ کے لیے مستقل اور حج کے لیے مستقل سفر اختیار کیا جائے، چنانچہ بالاتفاق حجة كوفية اور عمرة كوفية کو افضل کہا گیا ہے۔

باقی رہا حنابلہ کا یہ استدلال کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کی تمنا فرمائی تھی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمنا اس وجہ سے نہیں فرمائی کہ تمتع افضل ہے، بلکہ مشرکین چونکہ اشہرِ حج میں عمرہ کرنے کو گناہ سمجھتے تھے، اس لیے آپؐ نے یہ تمنا فرمائی کہ اگر میں ھدی اپنے ساتھ نہ لاتا تو حلال ہوجاتا تاکہ ان کے اس زعمِ باطل کی عملاً تردید ہوجاتی۔

افضلیتِ قِران کی وجوہ ترجیح

قِران کو مزید کئی وجوہ سے افراد اور تمتع پر ترجیح حاصل ہے:

❶ قِران کی روایات افراد کی روایات سے باعتبار عدد کے بہت زیادہ ہیں، اس لیے ان کی کثرت کی بنا پر قِران کو ترجیح ہوگی۔

❷ روایاتِ قِران میں جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی حکایت بیان کی گئی ہے (۴۱)، اسی طرح بعض صحابہ نے صراحتہً آپؐ کا تلبیہ "لبيك بحجة وعمرة" ذکر کیا ہے (۴۲)، بعض نے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے قِران کا حکم ہوا ہے (۴۳)، اور بعض نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس خبر کو ذکر کیا ہے کہ میں قارن ہوں (۴۴)۔ اس لیے تنوع روایات کی وجہ سے قِران کو ترجیح ہوگی۔

❸ جن روایات میں "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر اربع عمر.... والرابعة مع حجته" مذکور ہے، ان سے بھی آپؐ کے قارن ہونے کی تائید ہوتی ہے۔

❹ قِران کی روایات صریح غیر محتمل ہیں، جبکہ افراد کی روایات میں احتمالِ تاویل موجود ہے (۴۵)۔

(۴۱) کمافی روایۃ ابن عمرؓ و عائشۃؓ عند البخاری و مسلم۔
(۴۲) کمافی روایۃ هرماس بن زیادؓ عند احمدؒ۔
(۴۳) کمافی روایۃ عمرؓ عند البخاریؒ۔
(۴۴) کمافی روایۃ براء بن عازبؓ عند النسائی۔ و هذه الروایات کلها قد سبق ذکرها فی المتن فتذکر۔
(۴۵) والتاویلات التی تحتمل الافراد سبق ذکرها فی المتن فتذکر۔

❺ چونکہ قِران کی روایات میں "لبیک بحجۃ وعمرۃ" دونوں کا ذکر ہے، بخلاف افراد کی روایات کے کہ ان میں صرف حج مذکور ہے، اس لیے قِران کی روایات مثبت زیادت ہیں، لہٰذا مثبت زیادت کو ترجیح ہوگی۔

❻ افراد کے چار راوی حضرت عائشہ، ابن عمر، جابر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم ہیں، یہی حضرات قِران کو بھی روایت کرتے ہیں، تو اگر ان کی روایات کو تعارض کی وجہ سے نظرانداز کردیا جائے تب بھی حضرت عمر، حضرت انس، حضرت براء بن عازب، حضرت عِمران بن حُصین اور ام المومنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہم وغیرھم اور بہت سے راوی ہیں جن کی روایات سے قِران ثابت ہوتا ہے، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب افراد کے راوی خود افراد کے خلاف قِران کو نقل کررہے ہیں تو گویا قِران متفق علیہ بین الرواۃ ہے اور افراد مختلف فیہ، لہذا متفق علیہ کو ترجیح دی جائے گی۔

❼ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حج کے لیے تشریف لے گئے تو آپ نے ارشاد فرمایا، "دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ" اس دخولِ عمرہ فی الحج سے قِران ہی کو مراد لینا زیادہ بہتر ہے، چونکہ دخول الشی فی الشی اگر جز بن کر ہو تو وہ اعلی درجہ ہوگا اور قِران میں چونکہ ایک احرام میں دونوں شریک ہوتے ہیں لہذا وہاں دونوں قِران کا جزء بن رہے ہیں، اس لیے قِران مراد لینا اولیٰ ہے۔

❽ افراد کی تمام روایات فعلی ہیں جبکہ قِران کی روایات فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اس لیے قِران کو ترجیح ہوگی۔

❾ چونکہ قِران میں تمام افعال احرام، طواف اور سعی وغیرہ نسکین یعنی عمرہ اور حج دونوں کی طرف سے ادا ہوتے ہیں بخلاف تمتع اور افراد کے کہ ان میں وہ افعال صرف ایک نسک عمرہ یا حج کی طرف سے ادا ہوتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ نسکین کی طرف سے افعال کا ادا ہونا اس سے افضل ہوگا کہ وہ نسکِ واحد کی طرف سے ادا ہوں۔

❿ حضرت عمرؓ بن الخطاب سے جب صُبَیؓ بن مَعبد نے اپنے احرام کا ذکر کیا، جس پر زید بن صُوحان یا سلمان بن ربیعہ نے اعتراض کیا تھا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا "هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" یہ روایت حضرت عمرؓ کی اس روایت کے موافق ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قِران کا حکم منجانب اللہ بتلایا گیا ہے۔

ان دونوں روایتوں سے ثابت ہوا کہ قِران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت بھی ہے اور آپؐ کو قِران کا حکم اللہ تعالی کی طرف سے بھی دیا گیا ہے، جس کا امتثال آپؐ نے یقیناً کیا ہوگا۔

"تلک عشرۃ کاملۃ" (۴۶)

الفصل الثالث

كَانَ الْمُشْرِكُونَ يَقُولُونَ لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ فَيَقُولُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيْلَكُمْ قَدْ قَدْ إِلَّا شَرِيكًا هُوَ لَكَ تَمْلِكُهُ وَمَا مَلَكَ يَقُولُونَ هٰذَا وَهُمْ يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۴۶*) ✻ وعن ✻ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ

"حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ مشرکین جب تلبیہ کہتے اور یہ کلمات ادا کرتے، "لبیک لاشریک لک" تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے، افسوس ہے تم پر: بس بس (یعنی بس اتنا ہی کہو لیکن مشرکین اس کے بعد کہتے) "الاشریکا ھولک تملکہ وماملک" مشرکین بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے یہ کلمات کہا کرتے تھے۔"

قد قد

یہ لفظ سکونِ دال کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اور بکسرالدال مع التنوین بھی پڑھا گیا ہے معنی ہیں "کفاکم هذا الكلام فاقتصروا عليها" (۴۷)۔ یعنی مشرکین جب تلبیہ پڑھتے اور "لبیک لاشریک لک" تک پہنچ جاتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے کہ بس اتنا ہی کافی ہے اور اس سے آگے مت کہو، لیکن چونکہ ان کی عقلوں پر پردے پڑے ہوئے تھے اس لیے وہ آگے کے کلمات بھی کہتے تھے حالانکہ یہ کلمات "الاشریکاً ھولک تملکہ وماملک" درحقیقت ان کی انتہائی حماقت کو ظاہر کرتے تھے کہ بتوں کو خدا کی ملکیت بھی بتاتے تھے اور پھر انہیں خدا کا شریک بھی کہتے تھے، اگر انہیں عقلِ سلیم کی ذرا بھی راہنمائی حاصل ہوتی تو وہ خود یہ سمجھ سکتے تھے کہ بھلا مملوک اپنے مالک کا شریک کیونکر ہوسکتا ہے؟

(۴۶) حافظ ابن قیمؒ نے افضلیتِ قران کی پندرہ وجوہ ترجیح ذکر کی ہیں، نیز اس بحث سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھیے زادالمعاد: ص ۱۰۷۔ ۱۳۵، ج ۲۔

(۴۶*) الحديث اخرجه مسلم (ج ۱، ص ۳۷۶) في كتاب الحج، باب التلبية وصفتها ووقتها۔

(۴۷) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۲۴۲، ج ۵۔

باب قصة حجة الوداع

الفصل الاول

﴿ عن ﴾ جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مكث بالمدينة تسع سنين لم يحج ثم أذن في الناس بالحج في العاشرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حاج فقدم المدينة بشر كثير فخرجنا معه حتى إذا أتينا ذا الحليفة فولدت أسماء بنت عميس محمد بن أبي بكر فأرسلت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف أصنع قال اغتسلي واستثفري بثوب وأحرمي فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ثم ركب القصواء حتى إذا استوت به ناقته على البيداء أهل بالتوحيد لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك قال جابر لسنا ننوي إلا الحج لسنا نعرف العمرة حتى إذا أتينا البيت معه استلم الركن فطاف سبعا فرمل ثلاثا ومشى أربعا ثم تقدم إلى مقام إبراهيم فقرأ واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى فصلى ركعتين فجعل المقام بينه وبين البيت، وفي رواية أنه قرأ في الركعتين قل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون ثم رجع إلى الركن فاستلمه ثم خرج من الباب إلى الصفا فلما دنا من الصفا قرأ إن الصفا والمروة من شعائر الله أبدأ بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فرقي عليه حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير لا إله إلا الله وحده أنجز وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده ثم دعا بين ذلك قال مثل هذا ثلاث مرات ثم نزل ومشى

إلى المروة حتى انصبت قدماه في بطن الوادي ثم سعى حتى إذا صعد تا مشى حتى أتى المروة ففعل على المروة كما فعل على الصفا حتى إذا كان آخر طواف على المروة نادى وهو على المروة والناس تحته فقال لو أني استقبلت من أمري ما استدبرت لم أسق الهدي وجعلتها عمرة فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها عمرة فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله العامنا هذا أم لابد فشبك رسول الله ﷺ أصابعه واحدة في الأخرى وقال دخلت العمرة في الحج مرتين لا بل لأبد أبد وقدم علي من اليمن ببدن النبي صلى الله عليه وسلم فقال له ماذا قلت حين فرضت الحج قال قلت اللهم إني أهل بما أهل به رسولك قال فإن معي الهدي فلا تحل قال فكان جماعة الهدي الذي قدم به علي من اليمن والذي أتى به النبي صلى الله عليه وسلم مائة قال فحل الناس كلهم وقصروا إلا النبي صلى الله عليه وسلم ومن كان معه هدي فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى فأهلوا بالحج وركب النبي صلى الله عليه وسلم فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس وأمر بقبة من شعر تضرب له بنمرة فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تشك قريش إلا أنه واقف عند المشعر الحرام كما كانت قريش تصنع في الجاهلية فأجاز رسول الله ﷺ حتى أتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها حتى إذا زاغت الشمس أمر بالقصواء فرحلت له فأتى بطن الوادي فخطب الناس وقال إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع ودماء الجاهلية موضوعة وإن أول دم أضع من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحارث وكان مسترضعا في بني سعد فقتله هذيل وربا الجاهلية موضوع وأول ربا أضع من ربانا ربا عباس ابن عبد المطلب فإنه موضوع كله فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه

فَإِنْ فَعَلْنَ ذٰلِكَ فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبَرِّحٍ وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ كِتَابُ اللّٰهِ وَأَنْتُمْ تُسْأَلُونَ عَنِّي فَمَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ؟ قَالُوا نَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَلَّغْتَ وَأَدَّيْتَ وَنَصَحْتَ فَقَالَ بِإِصْبَعِهِ السَّبَّابَةِ يَرْفَعُهَا إِلَى السَّمَاءِ وَيَنْكُتُهَا إِلَى النَّاسِ اَللّٰهُمَّ اشْهَدْ اَللّٰهُمَّ اشْهَدْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ أَذَّنَ بِلَالٌ ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الْعَصْرَ وَلَمْ يُصَلِّ بَيْنَهُمَا شَيْئًا ثُمَّ رَكِبَ حَتّٰى أَتَى الْمَوْقِفَ فَجَعَلَ بَطْنَ نَاقَتِهِ الْقَصْوَاءِ إِلَى الصَّخَرَاتِ وَجَعَلَ حَبْلَ الْمُشَاةِ بَيْنَ يَدَيْهِ وَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ فَلَمْ يَزَلْ وَاقِفًا حَتّٰى غَرَبَتِ الشَّمْسُ وَذَهَبَتِ الصُّفْرَةُ قَلِيلًا حَتّٰى غَابَ الْقُرْصُ وَأَرْدَفَ أُسَامَةَ وَدَفَعَ حَتّٰى أَتَى الْمُزْدَلِفَةَ فَصَلّٰى بِهَا الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَإِقَامَتَيْنِ وَلَمْ يُسَبِّحْ بَيْنَهُمَا شَيْئًا ثُمَّ اضْطَجَعَ حَتّٰى طَلَعَ الْفَجْرُ فَصَلَّى الْفَجْرَ حِينَ تَبَيَّنَ لَهُ الصُّبْحُ بِأَذَانٍ وَإِقَامَةٍ ثُمَّ رَكِبَ الْقَصْوَاءَ حَتّٰى أَتَى الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ فَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ فَدَعَاهُ وَكَبَّرَهُ وَهَلَّلَهُ وَوَحَّدَهُ فَلَمْ يَزَلْ وَاقِفًا حَتّٰى أَسْفَرَ جِدًّا فَدَفَعَ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَأَرْدَفَ الْفَضْلَ بْنَ عَبَّاسٍ حَتّٰى أَتٰى بَطْنَ مُحَسِّرٍ فَحَرَّكَ قَلِيلًا ثُمَّ سَلَكَ الطَّرِيقَ الْوُسْطٰى الَّتِي تَخْرُجُ عَلَى الْجَمْرَةِ الْكُبْرٰى حَتّٰى أَتَى الْجَمْرَةَ الَّتِي عِنْدَ الشَّجَرَةِ فَرَمَاهَا بِسَبْعِ حَصَيَاتٍ يُكَبِّرُ مَعَ كُلِّ حَصَاةٍ مِنْهَا مِثْلِ حَصَى الْخَذْفِ رَمٰى مِنْ بَطْنِ الْوَادِي ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَى الْمَنْحَرِ فَنَحَرَ ثَلَاثًا وَسِتِّينَ بَدَنَةً بِيَدِهِ ثُمَّ أَعْطٰى عَلِيًّا فَنَحَرَ مَا غَبَرَ وَأَشْرَكَهُ فِي هَدْيِهِ ثُمَّ أَمَرَ مِنْ كُلِّ بَدَنَةٍ بِبَضْعَةٍ فَجُعِلَتْ فِي قِدْرٍ فَطُبِخَتْ فَأَكَلَا مِنْ لَحْمِهَا وَشَرِبَا مِنْ مَرَقِهَا ثُمَّ رَكِبَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ فَأَفَاضَ إِلَى الْبَيْتِ فَصَلّٰى بِمَكَّةَ الظُّهْرَ فَأَتٰى عَلٰى بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ يَسْقُونَ عَلٰى زَمْزَمَ فَقَالَ انْزِعُوا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَلَوْلَا أَنْ يَغْلِبَكُمُ النَّاسُ عَلٰى سِقَايَتِكُمْ لَنَزَعْتُ مَعَكُمْ فَنَاوَلُوهُ دَلْوًا فَشَرِبَ مِنْهُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (*)

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نو سال تک مدینے کے قیام میں حج نہیں کیا ۱۰ھ میں آپ نے

(*) الحدیث اخرجہ مسلم (ج۱ ص ۳۹۴ ـ ۴۰۰) فی کتاب الحج، باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ـ وابوداود (ج۱، ص ۲۶۲ ـ ۲۶۴) فی کتاب المناسک، باب صفۃ حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ـ وابن ماجۃ (ص ۲۲۰ ـ ۲۲۲) فی ابواب المناسک، باب حجۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ـ

حج کرنے کا اعلان کیا تو بہت آدمی اسی ارادے سے مدینہ آگئے، جابرؓ کہتے ہیں ہم آپ کے ساتھ نکلے ذوالحلیفہ پہنچے تو حضرت اسماءؓ کے یہاں محمد بن ابی بکر پیدا ہوئے انھوں نے آپؐ سے معلوم کرایا کہ وہ کیا کریں آپ نے فرمایا غسل کرکے لنگوٹ باندھ لو اور احرام باندھ لو۔ آپؐ نے مسجد ذوالحلیفہ میں احرام کی رکعتیں پڑھیں اور قصواء پر سوار ہوکر بیداء پر جب پہنچے تو آپؐ نے تلبیہ "لبیک اللھم لبیک الخ" پڑھا۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں ہمارا حج ہی کا ارادہ تھا حج کے مہینوں میں عمرے سے تو ہم واقف بھی نہ تھے آپ نے مکہ پہنچ کر حجر اسود کا استلام کیا۔ طواف کے سات چکر لگائے تین میں رمل باقی میں مشی کی پھر مقام ابراہیم کی طرف آئے اور "واتخذوا من مقام ابراهیم مصلی" آیت پڑھی، دو رکعت طواف مقام ابراہیم کے سامنے ادا کیں "قل ھو اللہ" اور "قل یایھا الکافرون" دو سورتیں ان رکعتوں میں پڑھیں، پھر آکر حجر اسود کا استلام کیا۔ صفا کی طرف آئے آیت "ان الصفا والمروۃ الخ" پڑھی اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے پہلے صفا کا ذکر کیا ہے ہم بھی سعی کی ابتداء صفا سے کرتے ہیں۔ آپؐ صفا پہاڑی پر چڑھے بیت اللہ کو دیکھا اور اس کی طرف منہ کرکے "لاالہ الااللہ الخ" کو پڑھا پھر دعا کی پھر "لاالہ الااللہ الخ" کو پڑھا پھر دعا کی یہ عمل تین مرتبہ کیا پھر اترے اور مروہ کی طرف چلے جب بطن وادی میں آپؐ کے قدم اترے تو آپ تیز چلے پھر وادی سے اوپر آگئے تو مشی اختیار کی مروہ پہنچے اور وہی عمل کیا جو صفا پر کیا تھا۔ جب آخری مرتبہ مروہ پر آئے تو اعلان کیا لوگ مروہ کے نیچے تھے۔ اگر مجھے پہلے وہ بات معلوم ہوتی جو بعد میں معلوم ہوئی تو میں ہدی ساتھ نہ لاتا اور عمرہ کرکے حلال ہوجاتا۔ جس کے پاس ہدی نہیں وہ حلال ہوجائے اور اپنے احرام کو عمرے کے لیے خاص کردے۔ سراقہؓ نے عرض کیا زمانہ حج میں عمرہ اسی سال کی خصوصیت ہے یا ہمیشہ ایسا ہوگا؟ فرمایا ہمیشہ اب ایسا ہی ہوگا اور ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ڈال کر فرمایا ہمیشہ کے لیے عمرہ حج کے مہینوں میں داخل ہوگیا۔ علیؓ یمن سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہدایا ذبح کے لیے لائے تھے آپ نے ان سے پوچھا تم نے احرام کس طرح باندھا، تو انھوں نے بتایا کہ میں نے کہا تھا میں وہی احرام باندھتا ہوں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باندھا ہے۔ آپ نے فرمایا میرے ساتھ ہدی ہے لہذا تم عمرہ کرکے حلال نہ ہونا، جابرؓ کہتے ہیں کل تعداد ان ہدایا کی جو علیؓ یمن سے اور آپ مدینے سے لائے تھے سو تھی۔ کہتے ہیں کہ سب لوگ عمرے کے بعد حلال ہوگئے۔ سوائے آپ کے اور ان لوگوں کے جو ہدی ساتھ لائے تھے، پھر آٹھ تاریخ یوم ترویہ آیا تو حج کا احرام باندھا اور منیٰ کے لیے چلے اور آپ بھی سوار ہوئے۔ ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر منیٰ میں ادا کی پھر تھوڑا ٹھہرے سورج نکل آیا تو آپ نے بالوں کا خیمہ نمرہ میں نصب کرنے کے لیے فرمایا اور روانہ ہوگئے۔ قریش کو یقین تھا کہ آپ مزدلفہ میں مشعر حرام پر وقوف فرمائیں گے جیسا کہ قریش جاہلیت میں کیا کرتے تھے

لیکن آپ مزدلفہ سے گزر کر عرفات پہنچے اور نمرہ میں قبے کو نصب کیا ہوا پایا۔ آپ وہاں اترے جب زوال ہوگیا تو آپ کے حکم سے قصواء پر کجاوہ لادا گیا اور وادی کے نشیب میں پہنچ کر آپ نے خطبہ دیا اور فرمایا تمہارے خون اور مال حرام ہیں جیسا کہ یہ دن حرام ہے تمہارے اس مہینے میں اور تمہارے اس شہر میں ۔ سن لو جاہلیت اور کفر کے زمانے کی ہر چیز میرے قدموں کے نیچے ہے اور زمانہ جاہلیت کے سب خون معاف ہیں ۔ پہلا خون جس کو میں معاف کررہا ہوں ہمارے خاندان کا ربیعہ بن حارث کے بیٹے کا ہے جو بنی سعد میں زمانہ رضاعت میں دودھ پینے کے لیے موجود تھا اور ہذیل نے اس کو قتل کردیا تھا۔ اور زمانہ جاہلیت کا سب سود معاف ہے ۔ اور پہلا سود جس کو معاف کرتا ہوں عباس بن عبدالطلب کا سود ہے وہ معاف ہے ۔

لوگو! عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو تم نے ان کو لیا ہے اللہ کے امان کے ساتھ اور ان کی شرمگاہوں کو اپنے لیے حلال کیا ہے اللہ کے حکم سے ، تمہارا ان پر حق ہے کہ وہ تمہارے بستروں پر ان لوگوں کو نہ بیٹھنے دیں جو تمہیں ناپسند ہیں اگر وہ ایسا کریں تو تم ان کو ہلکی سزا دو، اور ان کا تم پر حق ہے نفقہ اور کسوہ مناسب اور بہتر طریقے پر۔ میں نے تم میں کتاب اللہ چھوڑی ہے اگر اس کو تم نے مضبوطی سے پکڑا تو ہرگز گمراہ نہ ہوگے تم سے میرے متعلق پوچھا جائے گا تو تم کیا کہو گے ؟ صحابہ نے عرض کیا ہم گواہی دیں گے کہ آپ نے تبلیغ کا حق پورا پورا ادا کیا اور ہماری خیرخواہی فرمائی۔ آپ نے شہادت کی انگلی آسمان کی طرف اٹھائی اور لوگوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے تین مرتبہ فرمایا اے اللہ گواہ رہ۔ اے اللہ گواہ رہ ۔ پھر بلال نے اذان دی اور تکبیر کہی آپ نے ظہر پڑھائی پھر تکبیر کہی تو آپ نے عصر پڑھائی، دونوں نمازوں کے درمیان سنتیں نہیں پڑھی، پھر ناقہ پر سوار ہوکر موقف کی طرف آئے ، ناقہ کے بطن کو صخرات کی طرف کیا اور حبل مشاۃ کو سامنے کر کے قبلہ رخ ہوکر غروب تک وقوف کیا۔ غروب کے بعد جب زردی غائب ہونے لگی تو اسامہ کو پیچھے بیٹھا کر مزدلفہ روانہ ہوئے وہاں ایک اذان ، دو اقامتوں کے ذریعہ مغرب و عشاء کو جمع کیا اور درمیان میں سنت وغیرہ کچھ نہیں پڑھی ، پھر صبح صادق ہونے پر ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ فجر ادا کی، پھر قصواء پر سوار ہوکر مشعر حرام آئے قبلے کی طرف منہ کیا دعا کی تکبیر و تہلیل اور توحید کا ورد کیا اور خوب روشنی پھیلنے تک وقوف مزدلفہ فرماتے رہے ، پھر طلوع آفتاب سے پہلے وہاں سے روانہ ہوئے اور فضل بن عباس کو پیچھے بٹھایا یہاں تک کہ بطن محسر پہنچے اور سواری کو تھوڑا تیز چلایا، پھر درمیانی راستے سے جو جمرہ کبریٰ کی طرف نکلتا ہے چلے ، جمرہ کبریٰ پر آئے جو درخت کے پاس ہے ، وادی کے بطن سے چھوٹی چھوٹی سات کنکریاں تکبیر کہتے ہوئے جمرہ کو ماریں پھر ذبح کے مقام پر آئے اور تریسٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے نحر کیے باقی نحر کے لیے علیؓ کو دیے انھوں نے ان کا نحر کیا۔ علیؓ کو آپ نے ہدایا میں اپنے ساتھ شریک کیا تھا پھر ہر اونٹ میں سے ایک بوٹی لے کر گوشت پکایا گیا آپ ؐ نے اور علیؓ نے اس میں سے کچھ کھایا اور کچھ شوربا پیا پھر سوار

ہوکر طواف زیارت کے لیے مکہ گئے وہیں ظہر ادا کی، پھر بنی عبدالمطلب کے پاس آئے جو لوگوں کو زمزم پلا رہے تھے، فرمایا ڈول کھینچو اگر اس کا اندیشہ نہ ہوتا کہ لوگ تمھارے پانی پلانے پر غالب آجائیں گے تو میں بھی تمھارے ساتھ ڈول کھینچنے میں شریک ہوتا۔ بنی عبدالمطلب نے ڈول کھینچ کر پیش کیا آپ نے اس سے پانی نوش فرمایا۔"

حجۃ الوداع کا واقعہ

حجۃ الوداع کا قصہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں مفصل مذکور ہے، اتنی تفصیل دوسری روایات میں مذکور نہیں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ۱۰ھ میں حج کا ارادہ فرمایا، اس سے قبل مدینہ منورہ میں نو سال کے درمیان حج نہ کرنے کی وجہ ظاہر ہے کہ چونکہ حج کی فرضیت ۹ھ ہی میں ہوئی ہے، اور اگر ان اقوال کو پیش نظر رکھا جائے جن میں حج کی فرضیت ۵ھ یا ۶ھ یا ۷ھ یا ۸ھ میں بتلائی گئی ہے، تب یہ کہا جائے گا کہ اس وقت چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جہاد، اعلاء کلمۃ اللہ اور اظہار دین مبین کے واسطے متعین کیا گیا تھا اور آپؐ اس کے لیے من جانب اللہ مامور تھے، اس لیے آپؐ نے حج کو موخر کیا، لہذا یہ تاخیر بامر اللہ تھی (۱)۔

فقدم المدینة بشر کثیر

یعنی آپؐ کے ساتھ حج کو جانے کے لیے اور بھی بہت سے لوگ تیار ہوگئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کرنے والوں کی تعداد کتنی تھی؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض روایات میں ہے کہ حج کرنے والوں کی تعداد بے شمار تھی جن کا صحیح عدد معلوم نہیں ہے۔ غزوہ تبوک جو کہ آپؐ کے غزوات میں آخری غزوہ ہے اس میں لوگوں کی تعداد ایک لاکھ تھی، چونکہ حجۃ الوداع اس کے بعد ہے اس لیے اس میں لوگوں کی تعداد یقیناً ایک لاکھ سے زیادہ ہوگی، اس لیے بعض روایات میں ایک لاکھ چودہ ہزار کا ذکر ہے، بعض میں ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے (۲) اور بعض روایات میں حاجیوں کی تعداد ایک لاکھ تیس ہزار بتلائی گئی ہے (۳)۔ روایات میں اختلاف کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ابتداء میں آپؐ کے ساتھ چلنے والے کم ہوں اور بعد میں تعداد بڑھ گئی ہو، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ رواۃ میں سے ہر ایک نے اپنے تخمینے اور اندازے

(۱) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۱۹۱۔ ج ۳۔
(۲) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۱۹۲۔ ج ۳۔
(۳) دیکھیے مرقات: ص ۲۹۰۔ ج ۵۔

کے مطابق عدد ذکر کیا ہے، اور تخمینہ ہر آدمی کا دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔

فولدت اَسماء بنت عُمیس

حضرت اسماء بنت عمیسؓ پہلے حضرت جعفرؓ کے نکاح میں تھیں، ان کے انتقال کے بعد حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ان سے نکاح کیا، اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کی وفات کے بعد حضرت علیؓ نے ان سے نکاح کیا، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حجۃ الوداع کے لیے روانہ ہوئے تو اس وقت یہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے نکاح میں تھیں اور ان سے محمد بن ابی بکر پیدا ہوئے، محمد بن ابی بکر اصغر صحابہ میں سے ہیں، جن کو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھیوں نے ۳۸ھ میں مصر میں شہید کیا (۴)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت اسماءؓ کو غسل کا حکم دینا اس بات کی دلیل ہے کہ نفساء کو احرام کے لیے غسل کرنا مسنون ہے اور یہ غسل نظافت کے لیے ہوتا ہے نہ کہ طہارت کے لیے، یہی وجہ ہے کہ نفاس والی عورت کو تیمم کرنے کا حکم نہیں دیا گیا اور یہی حکم حائضہ کا بھی ہے (۵)، نیز آپؐ کا ان کو یہ حکم کرنا کہ "واحرمی" احرام باندھ لو یعنی احرام کی نیت کرلو اور لبیک کہو، اس سے یہ معلوم ہوا کہ نفساء کا احرام صحیح ہوتا ہے، چنانچہ وہ تمام افعال حج ادا کرے گی سوائے طواف اور سعی کے، طواف تو اس لیے نہیں کر سکتی کہ طواف مسجد میں ہوتا ہے نفساء اور حائضہ کے لیے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، اور سعی اس لیے نہیں کر سکتی کہ سعی ہمیشہ طواف کے بعد ہوتی ہے، علی الانفراد سعی مشروع نہیں ہے۔

لسنا ننوی الا الحج لسنا نعرف العمرة

جملہ ثانیہ جملہ اولی کے لیے بطور تاکید ذکر کیا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ ہمارا خیال تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحاب صرف حج کریں گے اور عمرہ نہیں کریں گے، اسی لیے ہم صرف حج ہی کی نیت کرکے آئے تھے، یہ صورتِ حال اسی زمانہ جاہلیت کے عقیدہ کی مطابق تھی کہ عمرہ کو اشہرِ حج میں من افجر الفجور سمجھا جاتا تھا (۶)، چنانچہ آپؐ نے عملاً اور قولاً اس رسمِ جاہلیت کی تردید فرمائی کہ خود بھی اشہرِ

(۴) دیکھیے مرقات: ص ۲۹۰ ـ ج ۵۔

(۵) دیکھیے مرقات: حوالہ بالا۔

(۶) دیکھیے مرقات: ص ۲۹۲ ـ ج ۵۔

حج میں عمرہ ادا کیا اور صحابہ کرام کو بھی عمرہ ادا کرنے کا حکم دیا۔

فصلی رکعتین

یہ رکعتینِ طواف ہیں، حضرات حنفیہ وجوب کے قائل ہیں، چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان دو رکعتوں کو ادا کیا تو "وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرَاھِیْمَ مُصَلًّی" آیت بھی تلاوت کی، لیکن چونکہ وہ حدیث جس میں رکعتین کا ادا کرنا اور بطور استدلال آیت کا تلاوت کرنا مذکور ہے خبر واحد ہے، اس لیے باوجود "واتخذوا" صیغہ امر کے صرف وجوب ثابت ہوگا، فرضیت ثابت نہیں ہوگی۔

امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ رکعتینِ طواف کو سنت کہتے ہیں، ان کا استدلال اعرابی کی حدیث سے ہے جس میں "ھل علی غیرھن قال لا الا ان تطوع" مذکور ہے۔ لیکن امام مالکؒ کی ایک دوسری روایت وجوب کی بھی ہے (۷)۔

قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ

حدیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "قل ھو اللہ احد" پہلی رکعت میں پڑھی اور "قل یاایھا الکافرون" دوسری رکعت میں پڑھی جبکہ یہ ترتیبِ مسنون کے خلاف ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ یہاں پر واؤ مطلقِ جمع کے لیے ہے ترتیب کے لیے نہیں ہے (۸)۔ لہذا ترتیب کا لحاظ رکھتے ہوئے سورۂ کافرون کو سورۂ اخلاص پر مقدم کرنا چاہیے، جیسا کہ مصابیح کی روایت میں اسی طرح مذکور ہے، اور چونکہ سورۂ کافرون میں براءت عن الشرک ہے اور سورۂ اخلاص میں اثباتِ توحید ہے اور براءت عن الشرک اثبات توحید پر مقدم ہے جیسا کہ کلمہ توحید میں ہے، اس لیے بھی سورۂ کافرون کو سورۂ اخلاص پر مقدم کیا جائے گا۔

علامہ طیبیؒ نے حدیث میں سورتوں کی مذکورہ ترتیب کے بارے میں یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ چونکہ سورۂ اخلاص میں اثباتِ توحید ہے اور سورۂ کافرون میں اللہ تعالی سے اضداد اور شرکاء کی نفی کی گئی ہے، اس لیے اثبات کو اہتمامِ شان کی وجہ سے نفی پر مقدم کیا گیا (۹)۔

---

(۷) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۱۹۳۔ ج ۳۔

(۸) دیکھیے مرقات: ص ۲۹۲۔ ج ۵۔

(۹) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۲۴۵۔ ج ۵۔

أَبْدَأُبِمَا بَدَأَ اللّٰهُ

سعی بین الصفا و المروۃ میں اختلاف ہے کہ آیا فرض ہے یا واجب ہے۔

حضرات حنفیہ وجوب کے قائل ہیں، جبکہ حضرات شوافع سعی کو فرض کہتے ہیں۔

قرآن مجید کی آیت "فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا" سعی بین الصفا والمروۃ ہی کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے، تعجب ہے کہ حضرات شوافع قصر الصلوۃ فی السفر کو رخصت کا درجہ دیتے ہیں چونکہ قرآن مجید کی آیت میں "فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ" وارد ہے، اور اس میں "لیس علیکم جناح" کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے جس سے ان کے خیال میں قصر کا رخصت ہونا تو ثابت ہوتا ہے لیکن وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ سعی بین الصفا والمروۃ کے سلسلہ میں بھی تو "فلا جناح علیہ ان یطوف بھما" فرمایا گیا ہے، لیکن باین ہمہ وہ سعی کو فرض کہتے ہیں۔ حنفیہ پر کوئی الزام نہیں آتا، اس لیے کہ وہ قصر اور سعی دونوں کو واجب کہتے ہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ "لاجناح" کا صیغہ جانبِ فعل سے حرج کی نفی کررہا ہے، سو اگر جانبِ ترک میں بھی حرج منفی ہو تو وہ فعل مباح ہوگا، اور اگر جانبِ ترک میں حرج منفی ہے، لیکن جانبِ فعل کو نفی حرج کے ساتھ ساتھ محمود اور پسندیدہ قرار دیا گیا ہو تو وہ فعل مستحب یا مسنون ہوگا۔ اور اگر جانبِ ترک کو اختیار کرنے میں حرج لازم آتا ہو جس کے معنی یہ ہیں کہ جانب فعل نفی حرج کے ساتھ ساتھ مطلوب اور موکد بالتاکید ہے تو وہ فعل واجب ہوگا، اس طرح "لاجناح" مباح، مستحب، مسنون اور واجب سب کو شامل ہوتا ہے، اور دوسرے دلائل سے یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ یہ فعل کس حیثیت کا ہے، سو چونکہ سعی بین الصفا و المروہ کا حکم روایات میں موجود ہے، لیکن وہ اخبار آحاد ہیں اور اخبار آحاد مفیدِ ظن ہوتی ہیں۔ اس لیے ان سے فرضیت ثابت نہیں ہوگی البتہ وجوب ثابت ہوگا، یہی صورت قصر فی الصلوۃ میں بھی پائی جاتی ہے۔

لو انی استقبلت من امری ما استدبرت لم اسق الهدی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ پہنچے اور عمرہ ادا کیا تو آپؐ حلال نہیں ہوئے، ایک تو اس لیے کہ آپؐ راجح قول کے مطابق قارن تھے اور قارن حج سے پہلے عمرہ کرکے حلال نہیں ہوسکتا، اور دوسری بات یہ ہے کہ آپؐ سائق الھدی تھے یعنی قربانی کا جانور اپنے ساتھ لائے تھے، اس لیے آپؐ نے احرام نہیں کھولا بلکہ عمرہ کے بعد بھی حالت احرام ہی میں رہے، جیسا کہ پہلے بتلایا جاچکا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں اشہر حج کے اندر عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھا جاتا تھا، آپؐ چاہتے تھے کہ اس عقیدہ کی عملاً اور قولاً تردید فرمائیں، عملاً تردید تو

اس طرح فرمائی کہ آپ ؐ نے خود اشہرِ حج میں عمرہ ادا کیا، اور قولاً تردید یوں فرمائی کہ آپ ؐ نے صحابہ کو یہ حکم دیا کہ جو شخص اپنے ساتھ قربانی کا جانور نہیں لایا ہے وہ عمرہ کرے اور عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھول دے، یعنی حج کے احرام کو عمرہ کا احرام قرار دے کر عمرہ ادا کرے اور حلال ہوجائے۔ اس کو فسخ الحج الی العمرہ کہا جاتا ہے اور یہ اسی سال کی خصوصیت تھی (۱۰)۔ لیکن یہ حکم صحابہ کرامؓ پر کئی وجوہ سے گراں گذرا، ایک تو اس وجہ سے کہ ہم تو احرام کھول دیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حالتِ احرام میں رہیں، اس طرح آپ ؐ کی متابعت فوت ہوجائے گی، اور صحابہ کو کسی حال میں بھی متابعت کا فوت ہوجانا گوارا نہیں تھا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ زمانہ جاہلیت میں اشہرِ حج کے اندر عمرے کو افجر الفجور سمجھا جاتا تھا، اس لیے بھی صحابہ کرامؓ کو اس حکم میں کچھ تردد سا ہوا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ خود صحابہ کرامؓ نے کہا کہ اب عرفہ میں صرف پانچ دن رہ گئے ہیں، اس لیے یہ بات مناسب معلوم نہیں ہوتی کہ ہم احرام کھول دیں اور اپنی عورتوں کے پاس جائیں، جبکہ تھوڑے عرصہ بعد عرفہ جائیں گے، اس لیے انھوں نے اپنی اس ناگواری کا اظہار ان الفاظ سے کیا: "فناتی عرفة تقطر مذاکیرنا المنی"۔

ان تمام وجوہ کی بنا پر صحابہ کرامؓ پر یہ حکم ناگوار گذرا تو آپ ؐ نے ناراضگی کا اظہار کیا اور فرمایا کہ اگر مجھے پہلے معلوم ہوتا کہ احرام کا کھولنا تم پر گران گذرے گا جیسا اب معلوم ہوا تو میں بھی قربانی کا جانور ساتھ نہ لاتا اور احرام کھول کر فسخ الحج الی العمرۃ کرتا۔

دخلت العمرة فی الحج

یہ ارشاد اعتقاد جاہلیت کی تردید کے لیے فرمایا گیا ہے اور منشاء یہ ہے کہ اشہرِ حج میں عمرہ کا جواز اس سال کی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ کے لیے اشہرِ حج میں عمرہ ادا کرنے کا جواز رہے گا۔

ولاتشک قریش الا انہ واقف عند المشعر الحرام

زمانہ جاہلیت میں قریش حج کرنے کے لیے "مشعر حرام" پر وقوف کیا کرتے تھے، مشعر حرام

(۱۰) ویشھد لہ ماروی عن بلال بن الحارثؓ انہ قال: قلت یارسول اللہ فسخ الحج لنا خاصة، او لمن بعدنا قال لکم خاصة: کذافی المرقاة: ص ۲۹۱ ج ۵۔

مزدلفہ میں ایک پہاڑ ہے جس کو "جبل قزح" بھی کہا جاتا ہے (۱۱) - یہ لوگ اپنی مذہبی برتری کے احساس کی بنا پر حدود حرم سے باہر جانا پسند نہیں کرتے تھے ، اس لیے عند المشعر الحرام وقوف کرتے تھے اور دوسرے لوگ عرفات میں جاکر وقوف کیا کرتے تھے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعثت سے پہلے جتنے حج کیے روایات میں صراحۃً مذکور ہے کہ آپؐ اس وقت بھی لوگوں کے ساتھ عرفات میں جاکر ہی وقوف کرتے تھے (۱۲) ، لیکن قریش کو خدا جانے کس بنیاد پر یہ مغالطہ ہوا کہ آپؐ آج عند المشعر الحرام وقوف کریں گے ، بہرحال آپؐ نے عرفات پہنچ کر ہی وقوف کیا۔

فاتی بطن الوادی

"بطن وادی" عرفات میں ایک جگہ کا نام ہے جسے عُرنہ بھی کہا جاتا ہے اور یہ عرفات میں داخل نہیں ہے اس لیے جمہور کے نزدیک اس میں وقوف جائز نہیں ہے ، علامہ ابن عبدالبرؒ نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے ، لیکن امام مالکؒ سے یہ قول منقول ہے کہ اگر کسی شخص نے عرنہ میں وقوف کرلیا تو اس کا وقوف درست ہوجائے گا، البتہ اس پر دم لازم ہوگا (۱۳) ۔

فخطب الناس

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو خطبے ارشاد فرمائے ، پہلے خطبہ میں تو حج کے احکام بیان کیے اور عرفات میں کثرت ذکر و دعا کی ترغیب دی، دوسرا خطبہ پہلے خطبہ کی بہ نسبت مختصر تھا، اس میں صرف دعا تھی (۱۴) ۔

الاکل شی من امر الجاھلیة تحت قدمی موضوع

یہ کنایہ ہے امور جاہلیت کے ابطال اور ان کی تردید سے ۔

---

(۱۱) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۲۵۱ ۔ ج ۵۔

(۱۲) ان روایات کے لیے دیکھیے الدر المنثور: ص ۲۲۷ ۔ ج ۱۔

(۱۳) دیکھیے المغنی: ص ۲۰۷ ۔ ج ۳۔

(۱۴) دیکھیے مرقات: ص ۲۹۹ ۔ ج ۵۔

ودماء الجاهلية موضوعة

موضوع کے معنی ہیں "لاقصاص ولادية ولاكفارة" یعنی زمانہ جاہلیت میں اگر کسی کو قتل کردیا تھا تو اب اس کا قصاص ہے نہ دیت اور نہ کفارہ بلکہ معافی کا اعلان ہے ۔ اس کو اہتماماً دوبارہ ذکر کیا گیا ورنہ امر جاہلیت میں اس کا ذکر آچکا تھا اور یا اس لیے ذکر کیا گیا تاکہ اس پر اس قول "وان اول دم اضع من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحارث" کو مرتب کیا جائے (۱۵) ۔

ربیعہ ابن حارث کے بیٹے کے خون کا قصہ یہ ہے کہ حارث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا اور عبدالمطلب کے بیٹے تھے ان کا لڑکا تھا ربیعہ اور ربیعہ کا ایک شیرخوار بچہ تھا جس کا نام تھا ایاس ، عرب کے عام رواج کے مطابق ایاس کو دودھ پلانے کے لیے قبیلہ بنی سعد بھیج دیا گیا تھا، جن دنوں قبیلہ بنی سعد اور قبیلہ ہُذیل کے درمیان معرکہ آرائی ہورہی تھی ایاس قبیلہ بنی سعد ہی میں تھا، لڑائی کے دوران قبیلہ ہُذیل کی طرف سے ایک پتھر آکر ایاس کو لگا جس سے وہ مرگیا۔ ایاس چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا کا پوتا تھا اس لیے اس کے قتل کا انتقام لینے کا حق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل تھا، مگر آپ ؐ نے اس کا خون معاف کیا، اور خون کی معافی کی ابتداء اپنے قریبی رشتہ دار سے اس لیے کی تاکہ لوگوں کے دلوں میں کوئی شبہ باقی نہ رہے اور لوگ بالکل مطمئن ہوجائیں اور دوسروں کے لیے اس میں رخصت کی گنجائش کا سدِ باب ہوجائے ۔

وربا الجاهلية موضوع

ربا سے مراد وہ اموال ہیں جن کو غصب کرلیا گیا تھا یا اچک لیا گیا تھا، اسی طرح سود کی وہ شرح بھی اس میں داخل ہے ، جس کے حساب سے راس المال سے زائد رقم وصول کی جاتی ہے (۱۶) ، راس المال کی معافی مراد نہیں ہے ، یہاں پر بھی آپ ؐ نے سب سے پہلے اپنے عم محترم حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کے سود کی معافی کا اعلان فرمایا، جن کا بہت زیادہ سود زمانہ جاہلیت کا لوگوں کے ذمہ باقی رہ گیا تھا۔

ينكتها

(بضم الكاف والمثناة الفوقانية) اى يشير بها

(۱۵) دیکھیے مرقات: ص ۲۹۹ ۔ ج ۵ ۔
(۱۶) دیکھیے مرقات: ص ۲۹۹ ۔ ج ۵ ۔

وجعل حبل المشاۃ بین یدیہ

علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ حبل حاء کے فتحہ اور باء کے سکون کے ساتھ ہے اور اس کو جبل بالجیم اور باء کے فتحہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

قاضی عیاضؒ نے فرمایا کہ اگر اس کو حبل المشاۃ (بالحاء) پڑھا جائے اور یہ اشبہ بالحدیث بھی ہے تو اس کے معنی ہونگے لوگوں کی اجتماع گاہ، اور اس کو جبل (بالجیم) پڑھا جائے تو اس کے معنی راستہ ہونگے جہاں پر پیدل لوگ چلتے ہوں۔

اور بعض نے کہا کہ یہ ایک مقام کا نام ہے جہاں پر بہت زیادہ ریت جمع ہے (۱۷)۔

حتی اتی المزدلفۃ فصلی بہا المغرب والعشاء

حج کے موقعہ پر دو جگہوں میں جمع بین الصلوتین مشروع ہے ایک عرفات میں دوسرے مزدلفہ میں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں جمع بین الظہر والعصر جمع تقدیم کی ہے اور مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء جمع تاخیر کی ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ جمع من حیث انہ نسک من مناسک الحج ہے یہ جمع من حیث السفر نہیں ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ جمع من حیث السفر ہے، اس لیے اگر کوئی شخص یہیں کا باشندہ ہو یا مسافر ہو لیکن فاصلہ دو مرحلوں سے کم ہو، تو امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح اس کے لیے قصر جائز نہیں ہے ایسا ہی جمع بین الصلوتین بھی جائز نہیں (۱۸)۔

روایت میں جمع عرفات اور جمع مزدلفہ دونوں کے لیے اذان واحد اور اقامتین مذکور ہیں، عرفات میں جمع بین الصلوتین کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

❶ امام مالکؒ کے نزدیک جمع بین الصلوتین دو اذانوں اور دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔

❷ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جمع بین الصلوتین ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ کیا جائے گا، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

❸ امام احمدؒ کے نزدیک جمع بین الصلوتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ کیا جائے گا (۱۹)۔

مزدلفہ میں جمع بین الصلوتین کے بارے میں فقہاء کے کل چھ اقوال ہیں، لیکن مشہور ان میں سے

(۱۷) دیکھیے مرقات: ص ۳۰۱۔ج ۵۔

(۱۸) دیکھیے شرح النووی علی الصحیح لمسلم: ص ۳۹۷۔۳۹۸، ج ۱۔

(۱۹) دیکھیے بدایۃ المجتہد: ص ۳۴۷۔ج ۱۔

چار ہیں:

❶ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ جمع بین الصلوتین کیا جائے گا، امام شافعی کا قولِ قدیم اور امام احمد کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، اور مالکیہ میں سے ابن ماجشون نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

❷ امام شافعی کے نزدیک یہ جمع ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی، علامہ نوویؒ نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔ امام مالکؒ کا بھی ایک قول اسی کے مطابق ہے۔ حنفیہؒ میں سے امام زفرؒ اور امام طحاویؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور شیخ ابن ہمام نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

❸ امام مالکؒ کے نزدیک یہ جمع دو اذانوں اور دو اقامتوں کے ساتھ کی جائے گی، "وروی ذلک عن عمر وابنہؓ وعبداللہ بن مسعودؓ"۔

❹ امام احمدؒ کا قول مشہور یہ ہے کہ بغیر اذان دو اقامتوں کے ساتھ جمع کی جائے گی، امام شافعیؒ کی ایک روایت اس کے مطابق ہے "وروی ذلک عن ابن عمرؓ وابنہ سالمؒ والقاسمؒ" (۲۰)۔

حتی اتی بطن مُحَسِّر

لفظ "محسر" میم کے ضمہ، حاء کے فتحہ اور سین کے کسرہ اور تشدید کے ساتھ ہے، یہ مزدلفہ اور منیٰ کے درمیان ایک وادی کا نام ہے اور اس وادی کو محسر اس لیے کہا جاتا ہے کہ تحسیر کے معنی ہیں عاجز کردینے کے جیسا کہ قرآن کریم کی اس آیت میں ہے: "يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ" ای عاجز۔

چونکہ اس مقام پر اصحاب فیل کو کعبۃ اللہ پر چڑھائی سے عاجز کردیا گیا تھا، اس لیے اس کو بطن محسر کہا جاتا ہے (۲۱)۔

حتی اتی الجمرۃ التی عند الشجرۃ

یہ وہی جمرہ کبریٰ ہے، جس کو "جمرہ عقبہ" کہا جاتا ہے، ہوسکتا ہے اس زمانہ میں وہاں کوئی درخت کھڑا ہو اس لیے "التی عند الشجرۃ" فرمایا۔

---

(۲۰) دیکھیے معارف السنن: ص ۲۱۸ ـ ج ٦۔
(۲۱) دیکھیے مرقات: ص ۳۰۲ ـ ج ۵۔

حصی الخذف

"حصی الخذف" خذف کے معنی آتے ہیں انگلی کے اشارہ سے کنکری پھینکنا، مراد چھوٹی چھوٹی کنکریاں ہیں۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَمِنَّا مَنْ أَهَلَّ بِعُمْرَةٍ وَمِنَّا مَنْ أَهَلَّ بِحَجٍّ فَلَمَّا قَدِمْنَا مَكَّةَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَهَلَّ بِعُمْرَةٍ وَلَمْ يُهْدِ فَلْيَحْلِلْ وَمَنْ أَحْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَأَهْدَى فَلْيُهِلَّ بِالْحَجِّ مَعَ الْعُمْرَةِ ثُمَّ لَا يَحِلَّ حَتَّى يَحِلَّ مِنْهُمَا وَفِي رِوَايَةٍ فَلَا يَحِلَّ حَتَّى يَحِلَّ بِنَحْرِ هَدْيِهِ وَمَنْ أَهَلَّ بِحَجٍّ فَلْيُتِمَّ حَجَّهُ قَالَتْ فَحِضْتُ وَلَمْ أَطُفْ بِالْبَيْتِ وَلَا بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ فَلَمْ أَزَلْ حَائِضًا حَتَّى كَانَ يَوْمُ عَرَفَةَ وَلَمْ أُهْلِلْ إِلَّا بِعُمْرَةٍ فَأَمَرَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَنْقُضَ رَأْسِي وَأَمْتَشِطَ وَأُهِلَّ بِالْحَجِّ وَأَتْرُكَ الْعُمْرَةَ فَفَعَلْتُ حَتَّى قَضَيْتُ حَجِّي بَعَثَ مَعِي عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ أَبِي بَكْرٍ وَأَمَرَنِي أَنْ أَعْتَمِرَ مَكَانَ عُمْرَتِي مِنَ التَّنْعِيمِ قَالَتْ فَطَافَ الَّذِينَ كَانُوا أَهَلُّوا بِالْعُمْرَةِ بِالْبَيْتِ وَبَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ ثُمَّ حَلُّوا ثُمَّ طَافُوا طَوَافًا بَعْدَ أَنْ رَجَعُوا مِنْ مِنًى وَأَمَّا الَّذِينَ جَمَعُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فَإِنَّمَا طَافُوا طَوَافًا وَاحِدًا متفق عليه (۲۱*)

"حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم حجۃ الوداع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے تو ہم میں سے بعض نے عمرے کا احرام باندھا تھا اور بعض نے حج کا پھر جب ہم مکہ آئے تو آپ نے اعلان فرمایا جس آدمی نے عمرے کا احرام باندھا ہے اور ہدی نہیں لایا وہ حلال ہوجائے اور جس نے عمرے کا احرام باندھا ہے اور ہدی لایا ہے وہ عمرے کے ساتھ حج کا بھی احرام باندھ لے پھر وہ دونوں احراموں سے آخر میں ایک ساتھ

(۲۱*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱، ص ۴۶) فی کتاب الحیض، باب کیف تہل الحائض بالحج والعمرۃ و (ج ۱، ص ۲۱۱) فی کتاب المناسک، باب کیف تہل الحائض والنفساء و (ج ۱، ص ۲۲۱) فی کتاب المناسک، باب طواف القارن و (ج ۱، ص ۲۳۹) فی ابواب العمرۃ، باب العمرۃ لیلۃ الحصبۃ وغیرھا۔ ومسلم (ج ۱، ص ۳۸۵ ۔ ۳۹۱) فی کتاب الحج، باب بیان وجوہ الاحرام وانہ یجوز افراد الحج والتمتع والقران۔ وابوداود (ج ۱، ص ۲۴۸) فی کتاب المناسک، باب فی افراد الحج۔

ہی حلال ہوگا۔ ایک روایت میں ہے کہ وہ اپنی ہدی کا نحر کرکے حلال ہوگا۔ اور جس نے حج کا احرام باندھا ہے وہ اپنا حج پورا کرے ۔ عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میری ماہواری شروع ہوگئی اس لیے میں نہ طواف بیت اللہ کرسکی نہ صفا و مروہ کی سعی اور میرا عذر یوم عرفہ تک دراز ہوگیا ۔ میرا احرام فقط عمرے کا تھا تو حضور نے مجھے حکم دیا کہ میں سر کھول لوں اور کنگھی کروں یعنی غسل کروں اور عمرہ چھوڑ کر حج کا احرام باندھ لوں چنانچہ میں نے یہی کیا حج کے بعد آپ نے میرے ساتھ میرے بھائی عبدالرحمن کو بھیجا اور مجھے حکم دیا کہ رہ جانے والے عمرے کے بدلے میں تنعیم سے عمرہ کروں ۔ فرماتی ہیں کہ عمرے والوں نے بیت اللہ، صفا، مروہ کا طواف کیا پھر حلال ہوئے پھر منی سے واپسی پر طواف زیارت کیا لیکن جن لوگوں نے حج و عمرہ کو جمع کیا تھا انھوں نے فقط ایک طواف کیا" ۔

فحضت ولم اطف بالبیت

چنانچہ حائضہ عورت کے لیے یہی حکم ہے کہ وہ طواف بالبیت نہیں کرسکتی، چونکہ سعی بین الصفاء والمروۃ طواف کے بغیر صحیح نہیں ہے، اس لیے حائضہ عورت سعی بین الصفا والمروۃ بھی نہیں کریگی، ورنہ حیض سعی کے لیے مانع نہیں ہے (۴۲) ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو عمرہ کو ترک کرنے کا حکم دیا، یہی حکم ہر حائضہ کا ہے کہ اگر یوم ترویہ آجانے تک وہ حیض سے پاک نہ ہو تو عمرہ کو ترک کرکے حج کا احرام باندھ لینا چاہیے ۔

وامرنی ان اعتمر مکان عمرتی من التنعیم

"تنعیم" مکہ سے مدینہ کی جانب چار میل کے فاصلہ پر ایک مشہور جگہ ہے (۴۳) اب وہ آبادی کے پھیل جانے کی وجہ سے مکہ شہر میں داخل ہے ۔ آفاقی یعنی باہر سے آنے والے کے لیے تو مشہور میقات متعین ہیں لیکن اہل مکہ کے حج کے لیے میقات حرم ہے، خواہ وہ مکی ہو یا آفاقی ہو لیکن وہ مکہ میں رہتا ہو۔

البتہ اہل مکہ کے عمرہ کے میقات کے متعلق اختلاف ہے، چنانچہ ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جو شخص مکہ میں رہتا ہو عمرہ کے لیے اس کا میقات مقام تنعیم متعین ہے، یعنی مقام تنعیم آکر ہی وہ احرام

(۴۲) دیکھیے مرقات: ص ۳۰٦ ـ ج ۵۔
(۴۳) دیکھیے فتح الباری: ص ٦۰۷ ـ ج ۳۔

باندھے گا، ان حضرات کا استدلال اسی حدیث سے ہے جس میں ہے کہ آپ ؐ نے حضرت عائشہؓ کو مقام تنعیم سے احرام باندھنے کا حکم دیا۔

لیکن جمہور اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے (۲۴) کہ اہل مکہ کے عمرہ کے لیے میقات حل ہے، حل کے علاقے میں جس جگہ سے احرام باندھے درست ہے، ان میں تنعیم اور دوسرے مقام جو حل میں آتے ہیں سب برابر ہیں۔

جہاں تک تعلق ہے اس حدیث کا جس میں مقام تنعیم کا ذکر ہے، سو یہ اس لیے نہیں ہے کہ اہل مکہ کے لیے میقات مقام تنعیم ہی متعین ہے، بلکہ چونکہ مقام تنعیم حل کی دوسری حدود کے مقابلے میں زیادہ قریب تھا، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تنعیم سے احرام باندھنے کا حکم دیا۔ اور اس کی تائید خود حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہوتی ہے جس کو امام طحاویؒ نے نقل کیا ہے:

"مانزلها الامن اجلی فامر عبدالرحمن بن ابی بکر فقال احمل اختک فاخرجها من الحرم قالت واللہ ماذکر الجعرانة ولا التنعیم فلنهل بعمرة فکان ادنانا من الحرم التنعیم فاهللت بعمرة فطفنا بالبیت وسعینا بین الصفا والمروة ثم اتینا فارتحل" (۲۵)۔

اس حدیث میں حضرت عائشہؓ سے خود یہ تصریح موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جعرانہ اور تنعیم میں سے کسی متعین جگہ کا نام نہیں لیا، بلکہ آپ ؐ کا مقصود فقط یہ تھا کہ حل سے احرام باندھا جائے، لیکن چونکہ مقام تنعیم سب سے زیادہ قریب تھا، اس لیے حضرت عبدالرحمن نے اسی کو اختیار کیا اور حضرت عائشہؓ نے یہیں سے احرام باندھا۔

فانما طافوا طوافا واحدا

قارن کے لیے تین طواف پر تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے (۲۶) ❶ طوافِ قدوم جو سنت ہے ❷ طواف زیارت جس کو طوافِ افاضہ بھی کہتے ہیں جو فرض ہے ❸ طوافِ وداع جس کو طوافِ صدر بھی کہتے ہیں جو واجب ہے۔

البتہ طوافِ عمرہ میں ائمہ کا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کے

(۲۴) دیکھیے معارف السنن: ص ۳۲۴۔ ج ۶۔

(۲۵) دیکھیے شرح معانی الآثار للطحاوی: ص ۲۹۴۔ ج ۱۔

(۲۶) دیکھیے معارف السنن: ص ۳۶۸۔ ۳۶۹، ج ۶۔

نزدیک قارن پر طوافِ عمرہ بھی ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، اس طرح ان حضرات کے نزدیک قارن پر کُل چار طواف ہوجاتے ہیں، البتہ قارن کے لیے اتنی گنجائش ہے کہ اگر وہ طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدوم کی نیت کرلے تو یہ ایک ہی طواف دونوں کے لیے کافی ہوجائے گا، علیحدہ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے کوئی شخص مسجد میں داخل ہوکر سنت یا فرض میں تحیۃ المسجد کی نیت کرے، تو اس کی یہ نیت تحیۃ المسجد کے لیے بھی کافی ہوجائے گی۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے طوافِ عمرہ کی نفی کی ہے، ان کے نزدیک قارن کے لیے مستقل طور پر طوافِ عمرہ نہیں ہے، بلکہ طوافِ عمرہ کا طوافِ زیارت میں تداخل ہوجاتا ہے (۲۷)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ایک تو حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے، اسی طرح ترمذی میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "عن جابر أن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قرن الحج والعمرۃ فطاف لھما طوافا واحدا" (۲۸)

اس مسئلہ میں حنفیہ کی مستدل کئی روایات ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

❶ سنن دار قطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے: عن عبداللّٰہ: قال: انّ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: طاف لعمرتہ وحجتہ طوافین وسعی سعیین، وابوبکرؓ وعمرؓ وعلیؓ وابن مسعود"۔

❷ ایسا ہی دار قطنی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: "ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم طاف طوافین وسعی سعیین" (۲۹)۔

❸ دار قطنی ہی میں حضرت علی کی روایت ہے: "عن علی: انہ طاف لھما طوافین وسعی لھما سعیین وقال: ھکذا رایت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم صنع" (۳۰)۔

❹ امام نسائیؒ نے سنن کبری میں مسند علیؓ کی یہ روایت ذکر کی ہے "عن حماد بن عبدالرحمن الانصاری عن ابراھیم بن محمد بن الحنفیۃ: قال طفت مع ابی وقد جمع بین الحج والعمرۃ فطاف لھما طوافین وسعی سعیین وحدثنی ان علیاً فعل ذلک وقد حدثہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فعل ذلک" (۳۱)

❺ ہمارا ایک استدلال اس اثر سے بھی ہے جس کو امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں ذکر کیا ہے: "

(۲۷) مذاہب کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو عمدۃ القاری: ص ۱۸۴ ۔ ج ۹۔
(۲۸) ترمذی: ص ۱۸۸ ۔ ج ۱۔
(۲۹) ان دونوں روایتوں کے لیے دیکھیے دار قطنی: ص ۲۶۴ ۔ ج ۲۔
(۳۰) دیکھیے دار قطنی: ص ۲۶۳ ۔ ج ۲۰۔
(۳۱) دیکھیے نصب الرایہ: ص ۱۱۰ ۔ ج ۳۔

عن علی بن ابی طالب قال: اذا اهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافین واسع لهما سعیین بالصفا والمروة، قال: منصور فلقیت مجاهداً وهو یفتی بطواف واحد لمن قرن فحدثته بهذا الحدیث فقال لو کنت سمعت لم افت الا بطوافین واما بعد الیوم فلا افتی الا بهما" (۳۲)۔

حضرت عائشہؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات کا جواب یہ ہے کہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طواف نہیں کیا، بلکہ تین طواف کیے، اس لیے حضرت عائشہؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات میں جو ایک طواف کا ذکر ہے، ان روایات کے ظاہر پر تو کسی نے بھی عمل نہیں کیا سب نے ان میں تاویل کی ہے، چنانچہ ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد طواف زیارت ہے جس میں طواف عمرہ کا تداخل ہوگیا ہے، جبکہ حنفیہ اس میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ طوافِ قدوم کو طوافِ عمرہ میں داخل کرکے دونوں کے لیے ایک طواف کیا، اس لیے کہ حج میں طوافِ قدوم کی وضع تحیہ بیت اللہ کے لیے ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص طوافِ عمرہ میں طوافِ قدوم کی نیت کرلے تو اس کا طوافِ قدوم ادا ہوجائے گا، اس طرح طوافِ عمرہ اور طوافِ قدوم دونوں ایک ہی طواف سے ادا ہوجائیں گے۔

حدیث کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہندؒ نے فرمائی ہے، فرماتے ہیں کہ اس طوافِ واحد سے مراد طوافِ تحلل یعنی حلال ہونے کا طواف ہے، وجہ ظاہر ہے کہ آپؐ قارن کی وجہ سے طوافِ عمرہ کے بعد حلال نہیں ہوئے، بعد میں ایک ہی طوافِ زیارت کرکے دونوں احراموں سے حلال ہوئے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

✲ وعن ✲ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ تَمَتَّعَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَسَاقَ مَعَهُ الْهَدْيَ مِنْ ذِي الْحُلَيْفَةِ وَبَدَأَ فَأَهَلَّ بِالْعُمْرَةِ ثُمَّ أَهَلَّ بِالْحَجِّ فَتَمَتَّعَ النَّاسُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَكَانَ مِنَ النَّاسِ مَنْ أَهْدَى وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يُهْدِ فَلَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَكَّةَ قَالَ لِلنَّاسِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ أَهْدَى فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ مِنْ شَيْءٍ حَرُمَ مِنْهُ حَتَّى يَقْضِيَ حَجَّهُ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَهْدَى فَلْيَطُفْ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَلْيُقَصِّرْ وَلْيَحْلِلْ ثُمَّ لِيُهِلَّ بِالْحَجِّ وَلْيُهْدِ فَمَنْ

(۳۲) دیکھیے کتاب الاثار: ص ۵۸۔۵۹۔

لم يجد هديا فليصم ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله فطاف حين قدم
مكة واستلم الركن أول شيء ثم خب ثلاثة أطواف ومشى أربعا فركع حين قضى
طوافه بالبيت عند المقام ركعتين ثم سلم فانصرف فأتى الصفا فطاف بالصفا والمروة
سبعة أطواف ثم لم يحل من شيء حرم منه حتى قضى حجه ونحر هديه يوم النحر
وأفاض فطاف بالبيت ثم حل من كل شيء حرم منه وفعل مثل ما فعل رسول الله صلى
الله عليه وسلم من ساق الهدي من الناس متفق عليه (۳۲*)

"حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں حج تمتع کیا۔ آپ نے ذوالحلیفہ سے ہدی لی۔ پہلے عمرے کا احرام باندھا پھر حج کا اسی طرح لوگوں نے بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمتع کیا بعض لوگوں نے ہدی ساتھ لی تھی بعض نے نہیں۔ جب آپ مکہ پہنچے تو لوگوں سے فرمایا جس کے ساتھ ہدی ہے وہ حج ختم ہونے تک احرام میں ہی رہے گا اس کے لیے ممنوعات احرام میں سے کوئی چیز حلال نہیں۔ اور جن کے ساتھ ہدی نہیں وہ بیت اللہ، صفا، مروہ کا طواف کرکے بال کٹوائیں اور حلال ہوجائیں پھر حج کا احرام باندھیں اور ہدی ذبح کریں لیکن جس کے پاس ہدی نہ ہو وہ تین روزے تو حج میں رکھے اور سات روزے گھر لوٹنے کے بعد۔ آپؐ نے مکہ پہنچ کر پہلے طواف کیا اور طواف میں سب سے پہلے حجر اسود کا استلام کیا پھر تین چکروں میں رمل کیا اور باقی چار میں معمول کے مطابق چلے پھر طواف پورا کرنے کے بعد مقام ابراہیم پر دو رکعت طواف کی پڑھیں، سلام پھیر کر لوٹے اور صفا مروہ کے سات چکر لگائے پھر کوئی چیز ممنوعات احرام میں سے آپ کے لیے حلال نہیں ہوئی یہاں تک کہ آپ نے حج پورا کیا، ہدی کا نحر کیا اور طواف زیارت کیا تب سب چیزیں حلال ہوگئیں، جن لوگوں کے پاس ہدایا تھیں انھوں نے بھی اسی طرح اعمال کیے جیسے آپ نے کیے تھے۔"

تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اس حدیث میں جو تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مذکور ہے اس سے مراد تمتع لغوی ہے، لہذا یہ قِران کے منافی نہیں ہے، اور یا پھر یہ کہا جائے گا کہ ابتداءً آپؐ نے حج کا احرام باندھا اور پھر اس کے ساتھ

(۳۲*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱، ص ۲۲۹) فی کتاب المناسک، باب من ساق البدن معہ۔ ومسلم (ج ۱، ص ۴۰۳) فی کتاب الحج، باب وجوب الدم علی المتمتع۔ والنسائی (ج ۲، ص ۱۴) فی مناسک الحج، باب التمتع۔ وابوداود (ج ۱، ص ۲۵۱) فی کتاب المناسک، باب فی القران۔

عمرہ کا احرام شریک کرلیا اس طرح آپ ؐ قارن ہوگئے ، اور یہ تاویل ضروری ہے تاکہ اس سے ابن عمرؓ کی روایات میں تطبیق ہوجائے ، اس لیے کہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق حج افراد کے راویوں میں سے ابن عمرؓ بھی ہیں ۔

اسی روایت میں "وبدأفاهل بالعمرة ثم اهل بالحج" موجود ہے ، یہ عبارت تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو دوسری توجیہ ذکر کی گئی ہے اس کے خلاف ہے ، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "اهل بالعمرة ثم اهل بالحج" سے احرام کی ترتیب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے ، بلکہ اثنائے احرام میں تلبیہ کے متعلق یہ بتلانا ہے کہ آپ ؐ نے "لبیک بعمرة" پہلے اور "لبیک بحجة" بعد میں فرمایا، چنانچہ اس کی تائید اگلے والے جملہ سے بھی ہوتی ہے کہ "فتمتع الناس مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم" اس لیے کہ حضرت جابر کی روایت میں پہلے یہ گذر چکا ہے کہ "لسنا ننوی الا الحج لسنا نعرف العمرة" جس کا حاصل یہ ہے کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابتداءً حج کا احرام باندھا تھا بعد میں انھوں نے فسخ الحج الی العمرہ کیا ، لہذا جیسے یہاں دخول عمرہ فی الحج کے معنی ہیں کہ حج کا احرام پہلے اور عمرہ کا احرام بعد میں باندھا، اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بھی یہی مراد ہوگی (۲۳) ۔

الفصل الثالث

﴿عن﴾ عطاء قال سمعت جابر بن عبد الله في ناس معي قال أهللنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم بالحج خالصا وحده قال عطاء قال جابر فقدم النبي صلى الله عليه وسلم صبح رابعة مضت من ذي الحجة فأمرنا أن نحل قال عطاء قال حلوا وأصيبوا النساء قال عطاء ولم يعزم عليهم ولكن أحلهن لهم فقلنا لما لم يكن بيننا وبين عرفة إلا خمس أمرنا أن نفضي إلى نسائنا فنأتي عرفة تقطر مذاكيرنا المني قال يقول جابر بيده كأني أنظر إلى قوله بيده يحركها قال فقام النبي صلى الله عليه وسلم فينا فقال قد علمتم أني أتقاكم لله وأصدقكم وأبركم ولولا هديي لحللت كما

(۲۳) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۰۵ ۔ ۲۰۶ ، ج ۳ ۔

تَحِلُّونَ وَلَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ لَمْ أَسُقِ الْهَدْيَ فَحِلُّوا فَحَلَلْنَا وَسَمِعْنَا وَأَطَعْنَا قَالَ عَطَاءٌ قَالَ جَابِرٌ فَقَدِمَ عَلِيٌّ مِنْ سِعَايَتِهِ فَقَالَ بِمَ أَهْلَلْتَ قَالَ بِمَا أَهَلَّ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَهْدِ وَامْكُثْ حَرَامًا قَالَ وَأَهْدَى لَهُ عَلِيٌّ هَدْيًا فَقَالَ سُرَاقَةُ بْنُ مَالِكِ بْنِ جُعْشُمٍ يَا رَسُولَ اللّٰهِ أَلِعَامِنَا هٰذَا أَمْ لِأَبَدٍ فَقَالَ لِأَبَدٍ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۳*)

"حضرت عطاء کہتے ہیں میں نے حضرت جابرؓ سے سنا جب کہ میرے ساتھ اور لوگ بھی تھے ۔ جابرؓ نے فرمایا ہم صحابہ نے خالص حج کا احرام باندھا تھا، پھر آپ ۴ذی الحجہ کو مکہ پہنچے تو آپ نے ہمیں عمرہ کرکے حلال ہوجانے کا حکم دیا۔ عطاء نے کہا: آپؐ نے فرمایا "حلال ہوجاؤ اور بیویوں کے پاس جاؤ" عطاء کہتے ہیں جماع کو لازم نہیں کیا بلکہ یہ بتایا کہ وہ حلال ہیں یعنی چاہیں تو ان کے پاس جاسکتے ہیں جابرؓ فرماتے ہیں ہم نے سوچا کہ جب ہمارے اور عرفات کے درمیان پانچ دن رہ گئے ہیں تو آپ ہمیں بیویوں کے پاس جانے کی اجازت دے رہے ہیں تو کیا ہم عرفات اس حال میں جائیں گے کہ ہمارے ذکر منی ٹپکا رہے ہو، عطاء کہتے ہیں کہ جابر نے اپنے ہاتھ سے اشارہ بھی کیا جس کا منظر اب بھی میرے سامنے ہے ۔ پھر حضورؐ نے خطبہ ارشاد فرمایا اور کہا کہ تم جانتے ہو میں تم سب سے زیادہ متقی، سچا اور نیک فرمانبردار ہوں ، اگر میرے ساتھ ہدی نہ ہوتی تو میں بھی تمھاری طرح حلال ہوجاتا اور اگر مجھے پہلے سے اس بات کا علم ہوتا جس کا بعد میں علم ہوا تو میں ہدی ہی ساتھ نہ لاتا لہٰذا آپ لوگ حلال ہوجائیں چنانچہ ہم حلال ہوگئے اور ہم نے سمع و طاعت کو اختیار کیا۔ عطاء نے کہا جابرؓ نے فرمایا کہ حضرت علیؓ اپنے مقام تقرر (یمن) سے آئے آپؐ نے پوچھا: علی تم نے کس چیز کا احرام باندھا ہے ؟ انھوں نے کہا میں نے تو کہا ہے کہ جس چیز کا احرام آپ کا ہے وہی میرا احرام ہے تو آپ نے ان سے فرمایا ہدی ذبح کرنا اور احرام کی حالت میں ٹھیرنا (یعنی عمرے کے بعد حلال نہ ہونا) جابرؓ کہتے ہیں علیؓ بھی یمن سے آپؐ کے لیے ہدایا لائے تھے ۔ سراقہؓ نے پوچھا یہ زمانۂ حج میں عمرے کی ادائیگی اسی سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے ؟ آپ نے فرمایا ہمیشہ کے لیے ۔ "

(۳۳*) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱، ص ۳۹۲ ـ ۳۹۳) فی الحج، باب بیان وجوہ الاحرام وانہ یجوز افراد الحج والتمتع والقران ـ والبخاری (ج ۱ ص ۲۲۳ ـ ۲۲۴) فی کتاب الحج، باب تقضی الحائض المناسک کلھا الا الطواف بالبیت، و (ص ۲۳۹ ـ ۲۴۰) فی ابواب العمرة، باب عمرة التنعیم ـ والنسائی (ج ۲، ص ۲۲) فی مناسک الحج، باب اباحة فسخ الحج لمن لم یسق الھدی ـ وابوداود (ج ۱ ص ۲۴۹) فی کتاب المناسک، باب فی افراد الحج ـ

اهللنا اصحاب محمد ﷺ بالحج خالصاً وحده

یہ حضرت جابرؓ کا ارشاد اپنے خیال کے مطابق ہے، ورنہ بعض صحابہ وہ تھے جنھوں نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا، یا صحابہ سے مراد سب نہیں ہیں بلکہ اکثر صحابہ یا بعض صحابہ مراد ہیں، اور یا یہ کہا جائے گا کہ ان سے مراد وہ صحابہ کرام ہیں جو قربانی کے جانور اپنے ساتھ نہیں لائے تھے۔

كانی انظر الی قوله بیده یحرکها

اس سے مراد کوئی ایسا اشارہ ہے، جس سے "تقطر مذاكيرنا المنی" کا مفہوم سمجھا جاسکے، یعنی دفق، یا پھر تقلیلِ مدت بینھم وبین عرفہ کو بیان کرنا مقصود ہے، اور یا پھر یہ کہا جائے گا کہ اس سے مقصود یہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنھم کے سامنے اپنی ناگواری اور تاسف کا اظہار کرنا چاہتے ہیں (۳۴)۔

باب دخول مكة والطواف

الفصل الاول

❊ عن ❊ نَافِعٍ قَالَ إِنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ لَا يَقْدَمُ مَكَّةَ إِلَّا بَاتَ بِذِي طُوًى حَتَّى يُصْبِحَ وَيَغْتَسِلَ وَيُصَلِّيَ فَيَدْخُلَ مَكَّةَ نَهَارًا وَإِذَا نَفَرَ مِنْهَا مَرَّ بِذِي طُوًى وَبَاتَ بِهَا حَتَّى يُصْبِحَ وَيَذْكُرُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَفْعَلُ ذٰلِكَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ(*)

"حضرت ابن عمرؓ مکہ نہیں آتے تھے مگر رات ذی طویٰ میں گذارتے تھے یہاں تک کہ وہیں صبح کرتے اور غسل کرتے اور نماز پڑھتے پھر دن میں مکہ میں داخل ہوتے تھے اور جب مکہ سے کوچ کرتے تو بھی

(۳۴) دیکھیے مرقات: ص ۳۱۰۔ ج ۵۔

(*) الحدیث البخاری (ج۱ ص ۲۳۸) فی کتاب المناسک باب من نزل بذی طوی اذا رجع من مکۃ۔ ومسلم (ج۱ ص ۳۱۰) فی کتاب الحج، باب استحباب المبیت بذی طوی عند ارادۃ دخول مکۃ۔

ذی طوی سے گذرتے وقت اس میں رات گذارتے یہاں تک کہ وہیں صبح کرتے اور فرماتے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے ۔ "

ذی طوی

"طوی" مثلث الطاء یعنی طاء کے فتحہ ضمہ اور کسرہ کے ساتھ تینوں طرح پڑھا گیا ہے ، لیکن بالفتح افصح اور اشہر ہے اور اس کے بعد بالضم اکثر ہے ۔

یہ مکہ کے حدود میں ایک جگہ کا نام ہے ، اور بعض نے کہا کہ مکہ کے قریب اہل مدینہ کے راستے میں ایک کنویں کا نام ہے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دن کے وقت مکہ میں داخل ہوا کرتے تھے تاکہ بیت اللہ دور سے نظر آئے ، علماء نے اسی کو افضل کہا ہے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جاتے وقت ذی طوی میں اترنا ظاہر یہ ہے کہ یہ استراحت اور غسل کرنے کے لیے اور نظافت حاصل کرنے کے لیے ہوتا تھا ، اور مکہ مکرمہ سے واپسی کے وقت ذی طوی میں قیام اس لیے فرماتے تھے تاکہ تمام صحابہ وہاں جمع ہوجائیں ، اور سب لوگوں کا سامان وغیرہ اکٹھا ہوجائے (۱) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا جَاءَ إِلٰى مَكَّةَ دَخَلَهَا مِنْ أَعْلَاهَا وَخَرَجَ مِنْ أَسْفَلِهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۱)

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ تشریف لاتے تو مکہ کے بالائی حصے سے داخل ہوتے اور واپسی میں اسفل مکہ (نشیبی) علاقے سے جاتے تھے ۔ "

"اعلھا" سے مراد ثنیۃ کداء (بفتح الکاف والمد والتنوین وعدمہ) ہے ، جو جنت المعلیٰ کی جانب ہے اور "اسفلھا" سے مراد ثنیۃ کُدیٰ (بضم الکاف والقصر والتنوین وترکہ) ہے جسے اب "باب الشبیکۃ"

---

(۱) دیکھیے مرقات: ص ۳۱۱ ـ ۳۱۲ ، ج ۵ ـ

(*۱) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۱۴) فی کتاب المناسک ، باب من این یخرج من مکۃ ـ ومسلم (ج ۱ ص ۴۱۰) فی کتاب الحج ، باب استحباب دخول مکۃ من الثنیۃ العلیا والخروج منها من الثنیۃ السفلی ـ وابوداود (ج ۱ ص ۲۵۸) فی کتاب المناسک ، باب دخول مکۃ ـ والترمذی (ج ۱ ص ۱۷۴) فی ابواب الحج ، باب ما جاء فی دخول النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکۃ من اعلاها وخروجہ من اسفلها ـ

کہتے ہیں اور یہ نشیبی علاقہ میں واقع ہے (۲)۔
جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خروجِ مکہ اور دخول مکہ کے لیے دو راستے علیحدہ علیحدہ اختیار فرمائے، جس طرح عید کی نماز کے لیے آنے اور جانے میں یہی طریقہ اختیار فرمایا کرتے تھے، اس لیے تاکہ طریقین شاہد ہوجائیں اور اہل طریقین برکت حاصل کرسکیں (۳)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ قَدْ حَجَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَتْنِي عَائِشَةُ أَنَّ أَوَّلَ شَيْءٍ بَدَأَ بِهِ حِينَ قَدِمَ مَكَّةَ أَنَّهُ تَوَضَّأَ ثُمَّ طَافَ بِالْبَيْتِ ثُمَّ لَمْ تَكُنْ عُمْرَةً ثُمَّ حَجَّ أَبُو بَكْرٍ فَكَانَ أَوَّلُ شَيْءٍ بَدَأَ بِهِ الطَّوَافَ بِالْبَيْتِ ثُمَّ لَمْ تَكُنْ عُمْرَةً ثُمَّ عُمَرُ ثُمَّ عُثْمَانُ مِثْلُ ذٰلِكَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۴*)

”عروہ بن زبیرؓ نے فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کیا تو عائشہؓ نے مجھے بتایا کہ مکہ پہنچ کر سب سے پہلے آپ نے وضو کیا پھر بیت اللہ کا طواف فرمایا پھر عمرے پر اکتفا نہیں کیا کہ عمرہ کرکے حلال ہوگئے ہوں (بلکہ احرام میں رہے اور اسی احرام سے حج کیا) پھر ابوبکرؓ نے حج کیا تو پہلا کام جو انھوں نے کیا وہ طواف تھا پھر انھوں نے بھی عمرے پر اکتفاء نہیں کیا پھر عمرؓ نے پھر عثمانؓ نے بھی اسی طرح کیا۔“

صحت طواف کے لیے وضو شرط ہے یا واجب؟

اس حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ آپؐ نے سب سے پہلے وضو کیا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے وضو کی تجدید کی، کیونکہ یہ بات پہلے معلوم ہوچکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں داخل ہونے سے پہلے ذی طوی میں غسل کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ غسل میں وضو بھی شامل ہوتا تھا، اور یا یہ کہا جائے گا

(۲) دیکھیے مرقات ج۵، ص۳۱۲۔
(۳) دیکھیے شرح الطیبی ص۲۶۷۔ج۵۔
(۴*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ص۲۲۲) فی کتاب المناسک، باب الطواف علی وضوء۔ ومسلم (ج۱ ص۴۰۵) فی کتاب الحج، باب بیان ان المحرم بعمرة لایتحلل بالطواف قبل السعی۔

کہ اس سے مراد وضو لغوی ہے ، بہرحال جو بھی صورت مراد لی جائے یہ اس بات پر دلیل نہیں بن سکتا کہ صحتِ طواف کے لیے وضو شرط ہے ، اس لیے کہ اس سے زیادہ سے زیادہ طواف کے لیے وضو کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے اور اس کی مشروعیت پر سب کا اتفاق ہے ، اختلاف اس میں ہے کہ آیا صحتِ طواف کے لیے وضو شرط ہے یا نہیں ؟ تو جمہور اس کو صحتِ طواف کے لیے شرط قرار دیتے ہیں ، جبکہ حنفیہ کے نزدیک شرط نہیں ہے بلکہ واجب ہے ، باقی جمہور کا اس حدیث "الطواف بالبیت صلوۃ الاّان اللہ اباح فیہ النطق" سے صحتِ طواف کے لیے وضو کے شرط ہونے پر استدلال کرنا اس لیے صحیح نہیں ہے کہ ایک تو یہ حدیث ضعیف ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ میں اشتراک فی جمیع الامور ضروری نہیں ہے ، یہی وجہ ہے کہ طواف میں اکل و شرب کے جواز پر سب کا اتفاق ہے ، جبکہ نماز میں کسی کے نزدیک بھی اس کی اجازت نہیں ہے (۱) ۔

ثم طاف بالبیت ثم لم تکن عمرۃ

گذشتہ احادیث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے مکہ پہنچ کر عمرہ ادا کیا ، پھر جو حضرات قربانی کا جانور ساتھ لائے تھے وہ تو حلال نہیں ہوئے اور جو قربانی کا جانور ساتھ نہیں لائے تھے وہ حلال ہوگئے ، اس لیے "ثم لم تکن عمرۃ" کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ عمرہ کے بعد حلال نہیں ہوئے ، بلکہ اسی احرام میں یوم النحر تک رہے ، اور اس سے ہمارے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ آپؐ قارن تھے ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا طَافَ فِي الْحَجِّ أَوِ الْعُمْرَةِ أَوَّلَ مَا يَقْدَمُ سَعَى ثَلَاثَةَ أَطْوَافٍ وَمَشَى أَرْبَعَةً ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ يَطُوفُ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲)

(۱) دیکھیے مرقات: ص ۳۱۲ ـ ۳۱۳ ، ج ۵ ـ

(۲) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۱۹) فی کتاب المناسک ، باب من طاف بالبیت اذا قدم مکة قبل ان یرجع الی بیته ثم صلی رکعتین ثم خرج الی الصفا ـ ومسلم (ج ۱ ص ۳۱۰ ـ ۳۱۱) فی کتاب الحج ، باب استحباب الرمل فی الطواف فی العمرة وفی الطواف الاول فی الحج ـ والنسائی (ج ۲ ص ۳۷) فی کتاب مناسک الحج ، باب کم یسعی ـ وابوداود (ج ۱ ص ۲۶۰) فی کتاب المناسک ، باب الدعاء فی الطواف ـ وابن ماجة (ص ۲۱۱) فی ابواب المناسک ، باب الرمل حول البیت ـ

"ابن عمرؓ سے مروی ہے فرمایا کہ مکہ آنے کے بعد جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم حج یا عمرے میں پہلا طواف کرتے تو پہلے تین چکروں میں تیز چلتے اور باقی چار چکروں میں معمول کے مطابق چلا کرتے تھے پھر دو رکعت پڑھتے پھر صفا، مروہ کا طواف فرماتے۔"

طواف میں رمل

ہر وہ طواف جس کے بعد سعی ہو اس میں پہلے تین چکروں میں رمل مسنون ہے۔

رمل کے معنی ہیں بہادرانہ انداز میں کندھے ہلا کر عام رفتار سے ذرا تیز چلنا، رمل کی مشروعیت فقط مردوں کے لیے ہے، عورتوں کے لیے رمل مشروع نہیں ہے اور اس کی مشروعیت کا سبب یہ ہوا کہ ۷ھ میں جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ عمرۃ القضاء کی ادائیگی کے لیے مکہ پہنچے تو مشرکینِ مکہ نے ان کے متعلق یہ کہنا شروع کیا کہ ان کو مدینہ کے بخار نے کمزور کردیا ہے، مدینہ کا بخار اپنی شدت میں مشہور تھا، مشرکینِ مکہ ان کو دیکھنے کے لیے حطیم کے رُخ پر بیٹھ گئے، تو آپؐ نے صحابہ کرام کو رمل کرنے کا حکم دیا۔ یہ رمل رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان نہیں تھا باقی تینوں جوانب میں تھا چونکہ حطیم کی طرف سے رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان کا حصہ نظر نہیں آتا آپ نے رمل کا حکم اس لیے دیا تھا کہ کفار کے زعم فاسد کی تردید ہوجائے، چنانچہ مشرکین نے جب صحابہ کرامؓ کی اس قوت کا مشاہدہ کیا تو تعجب میں پڑگئے۔ اس کے بعد اگرچہ رمل کا یہ سبب باقی نہ رہا، لیکن اس کی مشروعیت ہمیشہ کے لیے باقی رہے گی، اور اس پر دلیل حجۃ الوداع کے موقعہ پر آپؐ کا فعل ہے (۵)۔

نیز حضرت عمرؓ سے منقول ہے (۶) کہ اگرچہ اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ عطا فرمایا اور کفر کو نیست و نابود کردیا، لیکن اس کے باوجود ہم اس عمل کو نہیں چھوڑ سکتے جس کو ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کرتے تھے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعنه﴾ قَالَ رَمَلَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْحَجَرِ إِلَى الْحَجَرِ ثَلَاثًا وَمَشَى

(۵) دیکھیے مرقات: ص ۳۱۴، ج ۵۔

(۶) چنانچہ ابوداود میں ہے: عن زيد بن اسلم عن ابيه قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول فيما الرملان والكشف عن المناكب وقد اطأ الله الاسلام ونفى الكفر واهله ومع ذلك لاندع شيئا كنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم "ابوداود" ص ۲۶۰ ـ ج ۱۔

أربعًا وكَانَ يَسْعَى بِبَطْنِ الْمَسِيلِ إِذَا طَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (*٦)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین چکروں میں حجر سے حجر تک رمل کیا اور چار چکروں میں مشی اختیار کی اور صفا و مروہ کے طواف میں بطن مسیل میں آپ تیز چلتے تھے۔"

وکان یسعی ببطن المسیل

بطنِ مسیل صفا اور مروہ کے درمیان ایک جگہ کا نام ہے، اور اس کی پہچان کے لیے اس جگہ علامت لگادی گئی ہے جسے "میلین اخضرین" کہتے ہیں، چنانچہ تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس جگہ تیز رفتاری سے چلنا سنت ہے (۷)۔ باقی طواف میں حجر سے حجر تک رمل کا ذکر تغلیباً وارد ہوا ہے ورنہ رمل صرف تین جانب میں ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گذرا رکن یمانی سے حجر اسود تک رمل نہیں ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن ابْنِ عُمَرَ قَالَ لَمْ أَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَلِمُ مِنَ الْبَيْتِ إِلَّا الرُّكْنَيْنِ الْيَمَانِيَيْنِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*٧)

"ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیت اللہ میں سے صرف رکنین یمانیین کا استلام کرتے دیکھا ہے"۔

(*٦) الحديث اخرجه مسلم (ج ١ ص ٤١٠ـ٤١١) فی کتاب الحج، باب استحباب الرمل فی الطواف فی العمرة وفی الطواف الاول فی الحج۔
ملحوظة: یدل سیاق روایة صاحب المشکاة ان الروایة واحدة، ولکن الصواب ان قوله: "رمل رسول الله صلی الله علیه وسلم من الحجر الی الحجر ثلاثا ومشی اربعا" روی فی طریق مستقل، وقوله: "...وکان یسعی ببطن المسیل اذا طاف بین الصفاء والمروة" ورد فی طریق آخر، وکلتا الروایتین مرویة عن ابن عمر رضی الله عنهما۔
(۷) دیکھیے مرقات: ص ۳۱۴، ج ۵۔
(*۷) الحديث اخرجه البخاری (ج ١ ص ٢١٨) فی کتاب المناسک، باب من لم یستلم الا الرکنین الیمانیین۔ ومسلم (ج ١ ص ٤١٢) فی کتاب الحج، باب استحباب استلام الرکنین الیمانیین فی الطواف دون الرکنین الآخرین۔ والنسائی (ج ٢ ص ٣٨) فی کتاب مناسک الحج، باب مسح الرکنین الیمانیین۔ وابوداود (ج ١ ص ٢٥٨) فی کتاب المناسک، باب استلام الارکان۔ وابن ماجة (ص ٢١١) فی ابواب المناسک، باب استلام الحجر۔

رکنین یمانیین کا استلام

استلام کے معنی یہ ہیں کہ حجر اسود کو ہاتھ یا عصا یا کپڑے سے چُھو کر ہاتھ، عصا، ثوب کو جو بھی ہو اس کی تقبیل کی جائے، اور اگر کسی ذریعہ سے چھونا ممکن نہ ہو تو ہاتھ سے حجر اسود کا استقبال کرکے اس کو ہی چوم لیا جائے یہ بھی استلام ہے۔

بیت اللہ کے چار رکن یعنی چار کونے ہیں، ایک رکن وہ ہے جس میں حجرِ اسود لگا ہوا ہے، دوسرا اسی جانب میں اس کے برابر والا، اس کو رکنِ یمانی کہتے ہیں، اور تغلیباً ان دونوں کو رکنین یمانیین کہا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ جو دو رکن ہیں، ان میں سے ایک کو رکنِ عراقی اور دوسرے کو رکنِ شامی کہتے ہیں، مگر یہاں بھی تغلیباً دونوں کو رکنین شامیین کہا جاتا ہے، اور ان دونوں یعنی رکنِ عراقی اور رکنِ شامی کی بنا حقیقت میں قواعد ابراہیمی پر نہیں ہے، اس لیے کہ جب مشرکین مکہ نے بیت اللہ کی تعمیر کے لیے چندہ کیا تو چندہ کم ہونے کی بنا پر انھوں نے قواعد ابراہیمی کے مطابق بیت اللہ کو تعمیر نہیں کیا، بلکہ رکنین شامیین کی جانب سے کچھ حصے کو چھوڑ کر تعمیر کیا، چنانچہ اس باقی ماندہ حصہ کو حطیم کہا جاتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ بیت اللہ کے طواف کے وقت حطیم کو طواف میں شامل کیا جاتا ہے، اس لیے کہ یہ درحقیقت بیت اللہ ہی کا حصہ ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ بیت اللہ کے چار ارکان میں سے وہ رکن جس میں حجر اسود نصب ہے اس کو دوہری فضیلت حاصل ہے، ایک فضیلت یہ ہے کہ اس میں حجر اسود ہے، اور دوسری یہ فضیلت ہے کہ اس کی بنا قواعد ابراہیمی پر ہے، اور رکن یمانی کو صرف یہی ایک فضیلت حاصل ہے کہ اس کی بنا قواعد ابراہیمی پر ہے جب کہ رکنین شامیین کو ان دو فضیلتوں میں سے کوئی بھی حاصل نہیں ہے۔ اس لیے وہ رکن جس میں حجر اسود ہے اس کی تقبیل اور استلام دونوں کیے جاتے ہیں اور رکن یمانی کے لیے تقبیل نہیں ہے اس کا صرف استلام ہوگا، اس کے برخلاف رکنین شامیین کے لیے نہ تقبیل ہے اور نہ ہی ان کا استلام کیا جائے گا (۸)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۸) دیکھیے: فتح الباری (ص ۴۷۵، ج۳) اور اس کی تائید ابن عمرؓ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس کو امام ابوداود نے ذکر کیا ہے، چنانچہ ابوداود میں ہے: عن ابن عمر أنه أخبر بقول عائشة ان الحجر بعضه من البيت فقال ابن عمرؓ والله انى لاظن عائشة ان كانت سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم: انى لاظن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يترك استلامهما الا انهما ليسا على قواعد البيت ولا طاف الناس وراء الحجر الا لذلك، ابوداود ص ۲۵۸، ج۱۔

﴿ وعن ﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ طَافَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ عَلَى بَعِيرٍ يَسْتَلِمُ الرُّكْنَ بِمِحْجَنٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۸)

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں اونٹ پر سوار ہوکر طواف کیا اور حجر اسود کا استلام آپ نے لاٹھی سے کیا۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اونٹ پر سوار ہوکر طواف کرنا

بغیر عذر اور عند خوف التلویث راکباً طواف کرنا مکروہ ہے، اور اس حدیث میں یہ مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ رکوب میں طواف کیا، تو اس کے متعلق یا تو یہ کہا جائے گا کہ آپؐ مریض تھے۔

چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری میں "باب المریض یطوف راکبا" کا ایک ترجمہ قائم کیا ہے (۹) اور اس کے ذیل میں ابن عباسؓ اور ام سلمہؓ کی روایتیں ذکر کی ہیں، ام سلمہؓ کی روایت میں تو ان کا مریض ہونا مذکور ہے (۱۰) لیکن ابن عباسؓ کی روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مریض ہونا مذکور نہیں ہے، مگر ابن عباسؓ کی وہ روایت جو ابو داود میں ہے (۱۱) اس میں آپؐ کا مریض ہونا مذکور ہے، چنانچہ ابوداود میں ہے، عن ابن عباس اَن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قدم مکة وھو یشتکی فطاف علی راحلته کلما اتی علی الرکن استلم الرکن بمحجن فلما فرغ من طوافه اناخ فصلی رکعتین"۔

اس لیے کہا جائے گا کہ امام بخاریؒ نے جو ابن عباسؓ کی روایت ذکر کی ہے اس سے ابن عباسؓ کی اس روایت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جس کی تخریج امام ابوداود نے کی ہے، اور مقصود اس سے یہی ثابت کرنا ہے کہ آپؐ کا راکباً طواف کرنا مرض کی وجہ سے تھا۔

(۸*) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱ ص۲۱۸) فی کتاب المناسک، باب استلام الرکن بالمحجن۔ ومسلم (ج۱ ص۴۱۳) فی کتاب الحج، باب جواز الطواف علی بعیر وغیرہ واستلام الحجر بمحجن۔ والنسائی (ج۲ ص۳۸) فی کتاب المناسک، باب استلام الرکن بالمحجن۔ وابوداود (ج۱ ص۲۵۸۔۲۵۹) فی کتاب المناسک، باب الطواف الواجب۔ والترمذی (ج۱ ص۱۷۵) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی الطواف راکباً۔ وابن ماجه (ص۲۱۱) فی ابواب المناسک، باب من استلم الرکن بمحجنه۔

(۹) دیکھیے صحیح البخاری، ص۲۲۱، ج۱۔

(۱۰) چنانچہ ام سلمہ کی روایت یوں ہے: عن ام سلمة قالت: شکوت الی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم انی اشتکی فقال طوفی من وراء الناس وانت راکبة فطفت ورسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یصلی الی جنب البیت وھو یقرأ "بالطور وکتاب مسطور": صحیح البخاری، ص۲۲۱، ج۱۔

(۱۱) ابوداود، ص۲۵۹، ج۱۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف علی البعیر کی وجہ علامہ طیبیؒ نے یہ بیان کی ہے (۱۲) کہ اگرچہ ماشیاً طواف کرنا افضل ہے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے راکباً طواف اس لیے کیا تاکہ ہجوم میں سب لوگ آپؐ کے افعالِ حج کو دیکھ سکیں اور اگر کوئی مسئلہ وغیرہ معلوم کرنا ہو تو اُس کو بھی آسانی سے پوچھا جاسکے، اور اس کی تائید حضرت جابرؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے جس کو امام مسلمؒ نے ذکر کیا ہے چنانچہ صحیح مسلم میں ہے (۱۳): "عن جابر قال: طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالبیت فی حجۃ الوداع علی راحلتہ یستلم الحجر بمحجنہ لأن یراہ الناس ولیشرف ولیسالوہ فان الناس غشوہ"۔

اور یہ عین ممکن ہے کہ یہ دونوں امر آپ کے طواف راکباً کے لیے سبب ہوں۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ام سلمہؓ کا طواف علی البعیر اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ مسجد کے اطراف میں دیواریں نہ تھیں، اس لیے جیسا کہ ام سلمہؓ کی روایت میں ہے" طوفی من وراء الناس" ہوسکتا ہے کہ فاصلہ سے دور رہ کر یہ طواف کیا گیا ہو۔

نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپؐ کی ناقہ بطور خصوصیت بول و براز کے ذریعہ مسجد کو ملوث کرنے سے محفوظ ہو، فلا یقاس علیہ غیرہ۔

یستلم الرکن بمحجن

" محجن " اس لاٹھی کو کہتے ہیں جس کا سر مڑا ہوا ہوتا ہے (۱۴) اس کے ذریعہ حجر اسود کے اسلام کی صورت یہ تھی کہ آپؐ اس لاٹھی سے حجر اسود کی طرف اشارہ کرکے اس کی تقبیل فرماتے تھے۔

الفصل الثانی

﴿ عن ﴾ اَلْمُهَاجِرِ الْمَكِّيِّ قَالَ سُئِلَ جَابِرٌ عَنِ الرَّجُلِ يَرَى الْبَيْتَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فَقَالَ

(۱۲) دیکھیے شرح الطیبی، ص ۲۷۰، ج ۵۔
(۱۳) صحیح مسلم: ص ۴۱۳، ج ۱۔
(۱۴) دیکھیے شرح الطیبی، ص ۲۷۰، ج ۵۔

قد حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم نکن نفعلہ رواہ الترمذی وابوداؤد (۱۴)

”حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو بیت اللہ کو دیکھ کر ہاتھ اٹھاتا ہے (دعا کے لیے) تو حضرت جابرؓ نے فرمایا ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کیا ہے ہم تو ایسا نہیں کرتے تھے“۔

بیت اللہ کو دیکھ کر دعا کے لیے ہاتھ اٹھانا

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جب بیت اللہ شریف پر نظر پڑے تو اس وقت دعا مانگنا مستحب ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ دعا مانگتے ہوئے ہاتھ اٹھانے چاہئیں یا نہیں۔

چنانچہ علامہ طیبیؒ نے فرمایا (۱۵) کہ اس حدیث کے پیش نظر امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے کہ بیت اللہ کو دیکھ کر دعا مانگنے والا ہاتھ نہ اٹھائے (۱۶)، جبکہ امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ بیت اللہ کو دیکھ کر ہاتھ اٹھا کر دعا مانگی جائے، یعنی ان کے نزدیک رفع یدین دعا میں عند رؤیۃ البیت مسنون ہے۔

لیکن ملا علی قاریؒ نے مرقات میں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک اس کے برخلاف لکھا ہے (۱۷) چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین دعا میں عند رؤیۃ البیت مسنون ہے۔

بہرحال جو حضرات عدم رفع یدین کے قائل ہیں ان کا استدلال حضرت مہاجر مکیؒ کی اسی روایت سے ہے اور جو حضرات رفع یدین کے قائل ہیں ان کا استدلال سنن بیہقی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے۔

⓿ عن ابن عباسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال ترفع الایدی فی الصلوۃ واذا رای البیت

(۱۴) الحدیث اخرجہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۵۸) فی کتاب المناسک، باب فی رفع الید اذا رای البیت۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۶۴) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی کراہیۃ رفع الید عند رؤیۃ البیت۔ اعلم ان لفظ الترمذی ”افکنا نفعلہ“ بدل ”فلم نکن نفعلہ“۔

(۱۵) دیکھیے شرح الطیبی، ص ۲۷۲، ج ۵۔

(۱۶) امام طحاویؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اسی کو فقہاء حنفیہ کا مسلک قرار دیا ہے، دیکھیے: شرح معانی الآثار، ص ۳۵۵، ج ۱۔

(۱۷) دیکھیے مرقات: ص ۳۱۸، ج ۵۔

وعلی الصفا والمروۃ وعشیۃ عرفۃ وبجمع وعند الجمرتین وعلی المیت (۱۸)۔

❷ ایسا ہی بیہقی میں ابن جریج کی روایت ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا رای البیت رفع یدیہ و قال اللھم زد ھذا البیت تشریفا و تعظیما و تکریما ومھابۃ وزد من شرفہ وکرمہ وعظمہ ممن حجہ او اعتمرہ تشریفا و تکریما و تعظیما و برا (۱۹)۔

جہاں تک تعلق ہے حضرت مہاجر مکیؒ کی روایت کا تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ ان کی روایت نافی ہے اور حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن جریجؒ کی روایات مثبت ہیں، لہذا مثبت کو نافی پر ترجیح ہوگی (۲۰)۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا کہ سب سے بہتر یہ ہے کہ روایات میں تطبیق کی صورت اختیار کی جائے، وہ اس طرح کہ جن روایات میں اثبات رفع ہے ان کو اول رویت پر محمول کیا جائے گا، یعنی جب پہلی نظر بیت اللہ پر پڑے تو رفع یدین مسنون ہوگا۔ اور جن روایات میں عدم رفع کا ذکر ہے ان کو کل مرۃ پر محمول کیا جائے، یعنی رویت اولی کے بعد بار بار دیکھنے کے وقت رفع یدین نہیں کیا جائے گا (۲۱)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعنہ ﴾ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ نَزَلَ الْحَجَرُ الْاَسْوَدُ مِنَ الْجَنَّۃِ وَھُوَ اَشَدُّ بَیَاضًا مِنَ اللَّبَنِ فَسَوَّدَتْہُ خَطَایَا بَنِیْ آدَمَ رَوَاہُ اَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِیُّ وَقَالَ ھٰذَا حَدِیْثٌ حَسَنٌ صَحِیْحٌ (۲۱*)

”حجر اسود جنت سے اترا ہے وہ دودھ سے بھی زیادہ سفید تھا بنی آدم کی خطاؤں نے اس کو سیاہ کر دیا۔“

(۱۸) دیکھیے سنن بیہقی ص ۷۲، ج ۵۔ باب رفع الیدین اذا رای البیت۔

(۱۹) سنن بیہقی ص ۷۳، ج ۵۔ باب القول عند رؤیۃ البیت۔

(۲۰) چنانچہ امام بیہقیؒ نے فرمایا: ”الاول مع ارسالہ اشھر عند اھل العلم من حدیث مہاجر، ولہ شواھد وان کانت مرسلۃ، والقول فی مثل ھذا قول من رای واثبت“، دیکھیے سنن بیہقی ص ۷۳، ج ۵۔

(۲۱) دیکھیے مرقات: ص ۳۱۸، ج ۵۔

(۲۱*) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی فضل الحجر الاسود والرکن والمقام۔ واحمد (ج ۱ ص ۳۰۷، ۳۲۹۔ ۳۷۳)۔

مون الشفیح

نزل الحجر الاسود من الجنة

حجر اسود کے نزول کو بعض حضرات نے تشبیہ بلیغ پر محمول کیا ہے، کہ حجر اسود اپنی کرامت اور برکت کے لحاظ سے مثل اشیاء جنت کے ہے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے فرمایا (۲۲) کہ اس حدیث کو تشبیہ پر محمول کرنا اور اس میں تاویلات کرنا صحیح نہیں ہے، بلکہ اس قسم کی تاویلات کرنا ظلمت باطنی کی علامت ہے، اس لیے یہ اپنے معنی حقیقی اور ظاہر پر محمول ہے اور اسے ظاہر پر محمول کرنے سے کسی دلیل قطعی کی مخالفت لازم نہیں آتی جو کہ ظاہر پر محمول کرنے سے مانع ہو۔ مقصود اس سے ایمان کا امتحان ہے کہ کامل الایمان تو اس کو بلا تردد اور تاویل کے قبول کرلے گا ضعیف الایمان تردد کرے گا اور جو کافر ہوگا وہ صراحۃً انکار کرے گا، باقی رہا اہل زیغ کا یہ اشکال کہ جنت اور جنت کی اشیاء تو دائمی ہیں، اس لیے جنت کی اشیاء اور اس دنیا کی اشیاء میں مخالفت اور مباینت ہے کہ جنت کی اشیاء آفت سے محفوظ ہیں، جبکہ دنیا کی اشیاء میں تغیر اور تبدل واقع ہوتا ہے اور چونکہ حجراسود کو بھی آفت پہنچی ہے کہ ملاحدہ کے ہاتھوں سے اس میں جو شگاف واقع ہوا تھا اس کے نشانات اب تک باقی ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جنت کی اشیاء کو جنت میں تو کوئی آفت نہیں پہنچ سکتی، لیکن وہاں سے منتقل ہوکر دنیا میں آنے کے بعد پھر اس میں تغیر اور تبدل واقع ہوسکتا ہے، اور دنیاوی آفات سے وہ متاثر ہوسکتی ہیں، چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام جب تک جنت میں تھے تو ان کو بھوک اور پیاس کا احساس نہیں ہوا، لیکن دنیا میں آنے کے بعد بھوک اور پیاس کا احساس فرمانے لگے۔

فسودته خطايا بني آدم

یہ بھی اپنی حقیقت پر محمول ہے اور اس سے مقصود اس پر تنبیہ کرنا ہے کہ گناہ کی نحوست اس حد تک ہے کہ اس کا اثر ایک شئی جامد پر بھی ہورہا ہے تو خود گنہگار کے دل کا کیا حال ہوگا۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

---

(۲۲) دیکھیے اشعۃ اللمعات: ص ۳۳۴، ج ۲۔

﴿ وعن ﴾ قُدَامَةَ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْعٰى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ عَلٰى بَعِيرٍ لَا ضَرْبَ وَلَا طَرْدَ وَلَا إِلَيْكَ إِلَيْكَ رَوَاهُ فِي شَرْحِ السُّنَّةِ (۲۲*)

"حضرت قدامہؓ فرماتے ہیں میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اونٹ پر صفا، مروہ کا طواف کرتے ہوئے دیکھا نہ وہاں کسی کو مارنا، دھکے دینا تھا نہ ہٹو بچو کا شور تھا۔"

ضرب کے معنی مارنا، طرد کے معنی ہیں دھکے دینا، اور الیک اسم فعل ہے، بمعنی "تنح" "ایک طرف ہٹ جا" (۲۳) مطلب یہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سعی فرما رہے تھے، تو اس وقت اپنا راستہ صاف کرنے کے لیے اور اظہار شان کی خاطر نہ تو وہاں لوگوں کو مارا جارہا تھا، نہ دھکے دیے جارہے تھے اور نہ ہی ہٹو بچو کا شور تھا۔

اس میں ان امراء اور سلاطین پر تعریض ہے جن کے خدام ان کے لیے راستہ صاف کرنے کے لیے لوگوں کو مارتے بھی ہیں اور ان کو دھکیلتے ہیں اور ہٹو بچو کی آوازیں لگاتے ہیں (۲۴)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَافَ بِالْبَيْتِ مُضْطَبِعًا بِبُرْدٍ أَخْضَرَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه وَالدَّارِمِيُّ (۲۴*)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کا طوف سبز چادر کے ساتھ اضطباع کی حالت میں کیا۔"

(۲۲*) الحدیث اخرجه النسائی (ج۲ ص۴۹) فی کتاب مناسک الحج، باب الرکوب الی الجمار و استظلال المحرم۔ والترمذی (ج۱ ص۱۸۰) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی کراهیة طرد الناس عند رمی الجمار۔ وابن ماجة (ص ۲۱۸) فی ابواب المناسک، باب رمی الجمار راکبا۔ والبغوی (ج۴ ص۳۱۴) فی کتاب الحج، باب السعی بین الصفا والمروة۔

(۲۳) دیکھیے شرح الطیبی: ص۲۷۶، ج۵۔

(۲۴) دیکھیے مرقات: ص۳۲۳، ج۵۔

(۲۴*) الحدیث اخرجه ابوداود (ج۱ ص ۲۵۹) فی کتاب المناسک، باب الاضطباع فی الطواف۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۷۴) فی ابواب الحج، باب ماجاء ان النبی صلی الله علیه وسلم طاف مضطبعاً۔ وابن ماجة (ص ۲۱۲) فی ابواب المناسک، باب الاضطباع۔ والدارمی (ج۲ ص ۱۵) فی کتاب الحج، باب الاضطباع فی الرمل۔

طواف میں اضطباع

لغت میں ضبع کے دو معنی آتے ہیں (۲۵) ❶ وسط العضد یعنی بازو کا درمیان والا حصہ ❷ ماتحت الابط یعنی بغل کا نچلا حصہ، طواف میں اضطباع کے معنی ہیں کہ چادر کو اس طرح سے اوڑھنا کہ اسے دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں کاندھے پر ڈالیا جائے۔

اضطباع اور رمل دونوں اسی طواف میں مسنون ہیں جس کے بعد سعی ہو، لیکن فرق یہ ہے کہ اضطباع پورے طواف میں سنت ہے، جبکہ رمل صرف تین اشواط میں مسنون ہے، یہ بات ذہن میں رہے کہ اضطباع سنن طواف میں سے ہے سنن احرام میں سے نہیں ہے، اس لیے طواف کے علاوہ باقی اوقات میں اضبطاع نہیں کرنا چاہیے، بعض لوگ جو ابتداء احرام ہی سے اضطباع اختیار کرلیتے ہیں اس کی کوئی اصل نہیں ہے، بلکہ نماز کی حالت میں اضطباع مکروہ ہے (۲۶)۔

الفصل الثالث

٭ وعن ٭ عَابِسِ بْنِ رَبِيعَةَ قَالَ رَأَيْتُ عُمَرَ يُقَبِّلُ الْحَجَرَ وَيَقُولُ إِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ مَا تَنْفَعُ وَلَا تَضُرُّ وَلَوْ لَا أَنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَبِّلُكَ مَا قَبَّلْتُكَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (٢٦*)

"عابس بن ربیعہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ کو حجر اسود کی تقبیل کرتے ہوئے دیکھا وہ (بوقت تقبیل) فرما رہے تھے بیشک میں جانتا ہوں تو پتھر ہے نہ نفع پہنچا سکتا ہے نہ نقصان اور اگر میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تقبیل کرتے ہوئے نہ دیکھا ہوتا تو میں تیری تقبیل نہ کرتا۔"

(۲۵) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۲۷۷، ج۵۔
(۲۶) دیکھیے مرقات: ص ۳۲۳، ج۵۔
(٢٦*) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱ ص ۲۱۷) فی کتاب المناسک، باب ماذکر فی الحجر الاسود۔ ومسلم (ج۱ ص ۴۱۲) فی کتاب الحج، باب استحباب تقبیل الحجر الاسود فی الطواف۔ والنسائی (ج۲ ص ۳۶۔۳۷) فی کتاب مناسک الحج، باب تقبیل الحجر۔ وابوداود (ج۱ ص ۲۵۸) فی کتاب المناسک، باب فی تقبیل الحجر۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۷۴) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی تقبیل الحجر۔

حجر اسود کو بوسہ دیتے ہوئے حضرت عمرؓ کا خطاب

مطلب یہ ہے کہ حجر اسود کو بوسہ دینا امر تعبدی ہے اس کی علت ہمیں نہیں معلوم، چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تقبیل فرمائی ہے ہم فقط آپ ﷺ کی اتباع میں تقبیل کرتے ہیں (۲۷)۔

علامہ طیبیؒ نے فرمایا (۲۸) کہ حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کا مقصد یہ تھا کہ بعض نو مسلم جو پتھروں کی عبادت سے مانوس تھے، وہ اس عمل کو دیکھ کر کہیں یہ نہ سمجھ لیں کہ حجر اسود نفع اور ضرر کا مالک ہے، اس لیے آپ نے یہ ارشاد فرما کر سمجھا دیا کہ یہ پتھر بذات خود نہ کسی کو نفع پہنچا سکتا ہے اور نہ ہی کسی کو نقصان پہنچانے کی طاقت رکھتا ہے اور حضرت عمرؓ کی خواہش تھی کہ موسم حج میں یہ بات عام ہو کر مختلف شہروں کو پہنچ جائے۔ اور اس میں آپ ﷺ کی اتباع کی ترغیب بھی ہے کہ ہم یہ عمل صرف آپ ﷺ کی اقتداء اور اتباع کی وجہ سے کرتے ہیں۔

نیز اس میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ یہ بات کسی بھی صاحب عقل پر مخفی نہیں ہے، چاہے کافر ہی کیوں نہ ہو کہ پتھر بذات خود نہ کسی کو نفع پہنچا سکتا ہے اور نہ ہی نقصان، پھر بھی یہ کفار جو پتھر سے بنائے گئے بتوں کی تعظیم اور عبادت کرتے ہیں اور یہ زعم فاسد اور اعتقاد باطل رکھتے ہیں کہ یہ بت ہمارے لیے اللہ کے ہاں سفارش کریں گے، ان کے اس اعتقاد باطل پر ان کے پاس اللہ تعالی کی طرف سے کوئی دلیل اور برہان نہیں ہے۔ اس کے برخلاف مسلمان اگر بیت اللہ کی طرف منہ کرکے نماز پڑھتے ہیں تو یہ اللہ ہی کے حکم کی بنا پر ہے اور اگر حجر اسود کی تقبیل کرتے ہیں تو یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت کی بنا پر ہے (۲۹)۔

باب الوقوف بعرفة

وقوف عرفہ

"عرفہ" ایک مخصوص جگہ کا نام ہے، جس کے حدود اربعہ معروف و مشہور ہیں، اور یہ زمان کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے کہ ذی الحجہ کی نو تاریخ کو یوم عرفہ کہتے ہیں اور عرفات جمع کے صیغہ کے ساتھ

(۲۷) دیکھیے مرقات: ص ۳۲۵، ج ۵۔
(۲۸) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۲۷۸، ج ۵۔
(۲۹) دیکھیے مرقات: ص ۳۲۵، ج ۵۔

بھی اسی مخصوص جگہ کو کہتے ہیں، ہوسکتا ہے یہ جمع باعتبار اطراف اور جوانب کے ہو۔
وقوفِ عرفہ ارکانِ حج میں سے رکنِ اعظم ہے، اس کے بغیر حج ادا نہیں ہوتا، اس لیے میدان عرفہ میں یوم عرفہ نو تاریخ کو زوال آفتاب سے لے کر مغرب تک حجاج کے لیے قیام کرنا ضروری ہے ویسے وقوف عرفہ کا وقت یوم عرفہ کے زوال آفتاب سے لے کر یوم نحر کے طلوع صبح صادق تک ہے۔ اس پورے وقت میں اگر وقوف عرفہ ہوجائے تو حج ہوجائے گا اور وقوف کے اس میدان سے گذرنا بھی کافی ہے اگرچہ یہ علم نہ بھی ہو کہ یہ عرفات ہے جیسے بیہوشی یا نوم کی حالت میں خبر نہیں ہوتی اور اگر یہ سارا وقت گذر گیا اور حاجی عرفات نہیں گیا تو حج فوت ہوگیا پھر اس کا کوئی کفارہ اور فدیہ نہیں ہوسکتا۔

حدیث میں "الحج عرفة" آیا ہے، یعنی حج میں اصل وقوفِ عرفہ ہے اور یہ فرض ہے اور وقوف مزدلفہ واجب ہے، وقوفِ عرفہ کے ترک ہوجانے پر حج فوت ہوجائے گا، اور اس کا کوئی بدل نہیں ہے، اور وقوفِ مزدلفہ کے فوات پر ادائے دم سے تدارک ہوسکتا ہے۔

زمانہ جاہلیت میں قریش مکہ وقوف مزدلفہ میں کیا کرتے تھے، اور "نحن حمام بیت الله" کہہ کر کہ ہم بیت اللہ کے کبوتر ہیں اور حرم کے مجاور ہیں اس لیے حدودِ حرم سے باہر نکلنا پسند نہیں کرتے تھے، مزدلفہ حدودِ حرم کے اندر ہے، جبکہ عرفات حدودِ حرم سے باہر ہے۔ قریش یہ حیلہ کرکے مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے اور وہیں سے واپس آتے تھے اور مقصود اس سے فخر و غرور اور اپنی شان کو عام لوگوں سے ممتاز کرنا تھا، اس لیے کہ عام لوگ وقوف عرفہ ہی میں کرتے تھے اور اسلام نے بھی یہی حکم دیا کہ عرفہ ہی میں وقوف کیا جائے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ" یعنی تم سب کو خواہ قریش ہوں یا غیر قریش، ضروری ہے کہ اسی جگہ ہوکر واپس آؤ جہاں اور لوگ جاکر وہاں سے واپس آتے ہیں۔

عرفات کی وجہ تسمیہ

عرفات کی وجہ تسمیہ سے متعلق متعدد اقوال ہیں:

ایک یہ ہے کہ حضرت آدم اور حضرت حواء علیہما السلام جب جنت سے اتر کر اس دنیا میں آئے تو دونوں کی ملاقات اسی جگہ ہوئی تھی اور تعارف ہوا تھا، اسی مناسبت کی بنا پر اس جگہ کا نام عرفہ پڑگیا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام، حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مناسک حج کی یہاں تعلیم دیا کرتے تھے، اور ایک ایک نسک کے بعد پوچھتے، عرفت؟ حضرت ابراہیم علیہ السلام جواب میں فرماتے

عرفت، دونوں کے سوال و جواب میں اس کلمہ کا استعمال اس جگہ کی وجہ تسمیہ بن گیا۔
تیسرا قول یہ ہے کہ یہ مکان بہت ہی معظم اور مشہور ہے، گویا تعارف کرانے سے قبل معروف ہے۔
چوتھا قول یہ ہے کہ اس جگہ میں بندے عبادت اور دعاؤں کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرتے ہیں، ان تمام صورتوں میں عرفہ معرفت سے مشتق ہے۔
بعض نے کہا کہ یہ عَرْف بسکون الراء سے مشتق ہے جس کا استعمال عام طور پر رائحہ طیبہ کے لیے ہوتا ہے، چونکہ منی میں ذبائح کی وجہ سے رائحہ کریہہ ہوتی ہے اس کے مقابلہ میں اس جگہ کو عرفہ کہا گیا، کیوں کہ یہاں منی سے دور ہونے کی وجہ سے وہ رائحہ کریہہ نہیں ہے (۳۰)۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾

جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا كَانَ يَوْمُ عَرَفَةَ إِنَّ اللّٰهَ يَنْزِلُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيُبَاهِي بِهِمُ الْمَلَائِكَةَ فَيَقُولُ انْظُرُوا إِلَى عِبَادِي أَتَوْنِي شُعْثًا غُبْرًا ضَاجِّينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ أُشْهِدُكُمْ أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ لَهُمْ فَيَقُولُ الْمَلَائِكَةُ يَا رَبِّ فُلَانٌ كَانَ يُرْهَقُ وَفُلَانٌ وَفُلَانَةُ قَالَ يَقُولُ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ غَفَرْتُ لَهُمْ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَا مِنْ يَوْمٍ أَكْثَرَ عَتِيقًا مِنَ النَّارِ مِنْ يَوْمِ عَرَفَةَ رَوَاهُ فِي شَرْحِ السُّنَّةِ (۳۰*)

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب یوم عرفہ ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں پھر حجاج کے ساتھ ملائکہ پر فخر فرماتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ میرے بندوں کو دیکھو کہ میرے حکم کی تعمیل میں یا میری رضا کی طلب میں پراگندہ بال غبار آلود تلبیہ کو بلند آواز سے ادا کرتے ہوئے دور دراز راستوں سے آئے ہیں، میں تمھیں گواہ بناتا ہوں میں نے ان کو بخش دیا، فرشتے عرض کرتے ہیں: اے پروردگار! فلاں، فلاں اور فلانیہ تو متہم ہیں اور گناہوں کا ارتکاب کرنے والے ہیں آپ فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ (فرشتوں کے جواب میں) فرماتے ہیں میں نے ان کو بھی بخش دیا۔ حضور نے فرمایا یوم عرفہ کے مقابلہ میں کوئی دوسرا

(۳۰) ان تمام اقوال کے لیے دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۱۹، ج ۳۔

(۳۰*) الحدیث اخرجه البغوی فی شرح السنة (ج ۴ ص ۲۲۳ - ۲۲۴) فی کتاب الحج، باب فضل یوم عرفة۔

نہیں ہے جس میں نار سے آزادی حاصل کرنے والے زیادہ ہوں۔ "
"شعث" اشعث کی جمع ہے، اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کے بال پراگندہ ہوں۔ "غبر" اغبر کی جمع ہے اس کے معنی ہیں غبار آلود شخص، "ضاجین" (بتشدید الجیم) یعنی تلبیہ اور ذکر کے ذریعہ آواز بلند کرنے والے، اور بعض نسخوں میں یہ لفظ حاء مہملہ کی تخفیف کے ساتھ بھی وارد ہے اور اس صورت میں معنی ہونگے حرارت شمس کو برداشت کرنے والے "من کل فج عمیق ای من کل طریق بعید"، "یرھق" (بتشدید الھاء وفتحہ ویخفف) ارھاق یا ترھیق سے مشتق ہے اور مجہول کا صیغہ ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ شخص متہم بالسوء اور مرتکب محارم ہے، گویا فرشتوں نے یہ عرض کیا کہ یااللہ فلاں اور فلاں اشخاص تو ارتکاب محارم کی طرف منسوب ہیں، ان کی مغفرت کیونکر ہورہی ہے؟! اللہ تعالی فرمائیں گے کہ ہاں! اس کے باوجود میں نے انہیں معاف کردیا (۳۱)۔

نزول کی نسبت اللہ تعالی کی طرف متشابہات میں سے ہے۔ نومن بہ لانہ ورد فی الخبر الصحیح ولانعلم کیفیتہ ہذا ھو مذھب المتقدمین او ھو کنایۃ عن نزول امرہ او رحمتہ کما اولہ المتاخرون۔

الفصل الثالث

* وعن * عَبَّاسِ بنِ مِرْدَاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَا لِأُمَّتِهِ عَشِيَّةَ عَرَفَةَ بِالْمَغْفِرَةِ فَأُجِيبَ أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ لَهُمْ مَا خَلَا الْمَظَالِمَ فَإِنِّي آخُذُ لِلْمَظْلُومِ مِنْهُ قَالَ أَيْ رَبِّ إِنْ شِئْتَ أَعْطَيْتَ الْمَظْلُومَ مِنَ الْجَنَّةِ وَغَفَرْتَ لِلظَّالِمِ فَلَمْ يُجَبْ عَشِيَّتَهُ فَلَمَّا أَصْبَحَ بِالْمُزْدَلِفَةِ أَعَادَ الدُّعَاءَ فَأُجِيبَ إِلَى مَا سَأَلَ قَالَ فَضَحِكَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ قَالَ تَبَسَّمَ فَقَالَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي إِنَّ هَذِهِ لَسَاعَةٌ مَا كُنْتَ تَضْحَكُ فِيهَا فَمَا الَّذِي أَضْحَكَكَ أَضْحَكَ اللهُ سِنَّكَ قَالَ إِنَّ عَدُوَّ اللهِ إِبْلِيسَ لَمَّا عَلِمَ أَنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدِ اسْتَجَابَ دُعَائِي وَغَفَرَ لِأُمَّتِي أَخَذَ التُّرَابَ فَجَعَلَ يَحْثُوهُ عَلَى رَأْسِهِ وَيَدْعُو بِالْوَيْلِ وَالثُّبُورِ فَأَضْحَكَنِي مَا رَأَيْتُ مِنْ جَزَعِهِ رَوَاهُ ابْنُ مَاجَه وَرَوَى الْبَيْهَقِيُّ

(۳۱) دیکھیے مرقات: ص ۳۳۳، ج ۵۔

فِي كِتَابِ الْبَعْثِ وَالنُّشُورِ نَحْوَهُ (*۳۱)

"عباس بن مرداس کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفہ کی شام میں اپنی امت کے لیے مغفرت کی دعا کی تو آپ کی دعا قبول کرلی گئی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا مظالم کے ماسوی کو میں نے بخش دیا لیکن ظالم سے میں مظلوم کا بدلہ لوں گا، آپ نے عرض کیا اے رب اگر آپ چاہیں تو مظلوم کا حق جنت سے ادا کردیں اور ظالم کو معاف فرمادیں تو عرفہ کی شام میں یہ درخواست منظور نہ ہوئی۔ پھر صبح کو مزدلفہ میں آپ نے یہی دعا دہرائی تو قبول کرلی گئی، راوی کہتے ہیں آپ ہنسے یا کہا کہ آپ نے تبسم فرمایا تو ابوبکرؓ و عمرؓ نے عرض کیا ہمارے ماں باپ آپ پر قربان ہوں یہ وقت تو آپ کے ہنسنے کا نہیں تو آپ کیوں ہنسے اللہ تعالیٰ آپ کو ہمیشہ ہنستا رکھے۔ آپؐ نے فرمایا کہ اللہ کے دشمن ابلیس کو جب معلوم ہوا کہ اللہ عزوجل نے میری دعا قبول کرلی ہے تو اس نے مٹی لی اور اپنے سر پر ڈالنے لگا اور اپنے لیے ہلاکت اور تباہی کی بددعا کرنے لگا تو مجھے ہنسایا اس کی اس پریشانی نے جو میں نے دیکھی"۔

اس حدیث کے ظاہری مفہوم سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امت کو مغفرتِ عامہ سے نوازا گیا ہے، یعنی حقوق اللہ بھی بخش دیے گئے اور حقوق العباد بھی۔ لیکن ابن جوزیؒ نے اس حدیث کے متعلق فرمایا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں عبدالعزیز بن رَوَّاد راوی منفرد ہے اور کسی نے اس کی متابعت نہیں کی ہے، اور ابن حبان اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ توہم اور گمان کی بنیاد پر حدیثیں بیان کرتا ہے، اس لیے یہ حدیث قابلِ احتجاج نہیں ہے۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ان کی تردید کی ہے اور اس سلسلہ میں انھوں نے مستقل ایک رسالہ "قوت الحجاج فی عموم المغفرۃ للحجاج" کے نام سے لکھا ہے، اور اس میں ہے کہ حافظ ضیاء الدین مقدسیؒ نے اس حدیث کو صحیح بتایا ہے اور ابوداود نے بھی اس حدیث کے کچھ حصہ کو نقل کرکے اس پر سکوت فرمایا ہے، اس لیے یہ حدیث ان کے نزدیک حسن ضرور ہے، نیز اس حدیث کے لیے دوسرے طرق اور شواہد بھی ہیں جو ایک دوسرے کے لیے مؤید ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ اگر یہ شواہد صحیح ہوں تو یہ حدیث حجت ہے، ورنہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ" کافی ہے، کیونکہ ظلم بھی مادون ما داخل ہے۔

امام طبریؒ نے فرمایا کہ یہ مفہوم اس ظالم پر محمول ہے جس کو توبہ کی توفیق ہوئی، یعنی اس نے

(*۳۱) الحدیث اخرجہ ابن ماجۃ (ص ۲۱۶) فی ابواب المناسک، باب الدعاء بعرفۃ۔ والبیہقی فی الثامن من شعب الایمان، فصل فی القصاص من المظالم (ج ۱ ص ۳۰۵) فقال رحمہ اللہ: "وھذا الحدیث لہ شواھد کثیرۃ وقد ذکرناھا فی کتاب البعث"۔

صدق نیت اور اخلاص کے ساتھ توبہ تو کی مگر حق کی ادائیگی سے عاجز رہا۔ اس لیے کہ اگر اس نے توبہ نہ کی ہو اور نہ ادائے حقوق سے عاجز ہو تو ظاہر ہے کہ یہ اس صورت میں معافی کا مستحق نہیں ہوگا (۳۲)۔

باب الدفع من عرفة والمزدلفة

الفصل الاول

﴿ وعن ﴾ ٱبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَنَا مِمَّنْ قَدَّمَ ٱلنَّبِيُّ صَلَّى ٱللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ ٱلْمُزْدَلِفَةِ فِي ضَعَفَةِ أَهْلِهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*)

"حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل وعیال کے کمزور و ضعیف لوگوں کے جس زمرے کو مزدلفہ کی رات میں پہلے ہی بھیج دیا تھا اس میں میں بھی شامل تھا"۔

مزدلفہ کے تین نام ہیں ❶ مزدلفہ ❷ جمع ❸ مشعرِ حرام، عرفات سے غروب شمس کے بعد روانگی ہوگی اور پھر مزدلفہ میں آکر جمع بین الصلوتین المغرب والعشاء جمعِ تاخیر کیا جائے گا، اور طلوع شمس سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ کی طرف روانگی ہوگی، جبکہ اہلِ جاہلیت قبیل غروب الشمس عرفات سے روانہ ہوا کرتے تھے، اور پھر مزدلفہ سے بعد طلوع الشمس روانہ ہوتے تھے، جیسا کہ محمد بن قیس بن مخرمۃ کی روایت سے (جو فصلِ ثانی میں ہے) معلوم ہوتا ہے (۱)، اسی روایت کے آخیر میں ہے آپؐ نے فرمایا "ھٰدینا مخالف لھدی عبدۃ

(۳۲) اس پوری بحث کے لیے دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۲۳۔۲۲۴، ج۳۔

(*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ص ۲۲۷) فی کتاب المناسک، باب من قدم ضعفۃ اھلہ بلیل فیقفون بالمزدلفۃ ویدعون ویقدم اذا غاب القمر۔ ومسلم (ج۱ ص ۴۱۸) فی کتاب الحج، باب استحباب تقدیم الضعفۃ من النساء وغیرھن من مزدلفۃ الی منی۔ والنسائی (ج۲ ص ۴۶) فی کتاب مناسک الحج، باب تقدیم النساء والصبیان الی منازلھم فی المزدلفۃ۔ وابوداود (ج۱ ص ۲۶۸) فی کتاب المناسک، باب التعجیل من جمع۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۷۹) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی تقدیم الضعفۃ بلیل من جمع۔ وابن ماجۃ (ص ۲۱۷) فی ابواب المناسک، باب من تقدم من جمع لرمی الجمار۔

(۱) پوری روایت یوں ہے، عن محمد بن قیس بن مخرمۃ، قال: خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: ان اھل الجاھلیۃ کانوا یدفعون من عرفۃ حین تکون الشمس کانھا عمائم الرجال فی وجوھھم قبل ان تغرب، ومن المزدلفۃ بعد ان تطلع الشمس حین تکون کانھا عمائم الرجال فی وجوھھم، وانا لاندفع من عرفۃ حتی تغرب الشمس وندفع من المزدلفۃ قبل ان تطلع الشمس، ھدینا مخالف لھدی عبدۃ الاوثان والشرک۔

الاوثان والشرک۔"

مزدلفہ میں رات گذارنے کا حکم

مزدلفہ میں رات گذارنے کے متعلق علماء کا اختلاف ہے ، چنانچہ علقمہؒ، ابراہیم نخعیؒ، شعبیؒ اور حسن بصریؒ وغیرہ کے نزدیک مزدلفہ میں رات گذارنا رکن حج ہے ، لہذا اگر کسی نے مزدلفہ میں رات کا قیام ترک کیا تو اس کا حج فوت ہوجائے گا ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی ایک روایت کے مطابق مزدلفہ میں رات گذارنا سنت ہے۔

لیکن جمہور امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، اسحقؒ اور ابوثورؒ کے نزدیک جو امام شافعی کا بھی ایک قول ہے۔ مزدلفہ میں رات کا قیام واجب ہے جو شخص بلا عذر اس کو ترک کردے اس پر دم لازم ہے۔

پھر جمہور کے نزدیک وقت وقوف میں ایک ساعت کا وقوف بھی کافی ہے ، چنانچہ جمہور کے نزدیک وقت وقوف میں اگر کسی حاجی کا مزدلفہ سے مرور ہوا تب بھی اس کا واجب ادا ہوجائے گا ، جبکہ امام مالک فرماتے ہیں کہ مزدلفہ سے مرور کافی نہیں ہے بلکہ نزول ضروری ہے ، اس لیے اگر کسی شخص نے صرف مرور کیا اور نزول نہیں کیا تو اس پر ترک واجب کی وجہ سے دم لازم ہوگا (۲)۔

وقوف مزدلفہ کا وقت

مزدلفہ میں وقت وقوف کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وقوف کا وقت لیلۃ النحر کے نصف اول کے بعد شروع ہوتا ہے ، اس لیے اگر ضعفاء رات کے نصف اول کے بعد اور طلوع فجر سے پہلے وقوف کرکے مزدلفہ سے چلے جائیں تو ان کا وقوف صحیح ہوگا اور واجب ادا ہوجائے گا، چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا، اس لیے ان کے نزدیک ضعفاء کے لیے ضروری ہے کہ رات کے نصف اخیر میں وقوف کرکے جائیں، اگر نصف اول میں چلے گئے تو ترک واجب کی وجہ سے ان پر دم لازم ہوگا۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ کا وقت طلوع فجر کے بعد سے شروع ہوتا ہے ، اور وقوف مزدلفہ عذر کی وجہ سے ساقط ہوتا ہے ، اس لیے جو ضعفاء طلوع فجر سے پہلے رات کو منی جائیں گے تو ان سے عذر کی بنا پر وقوف مزدلفہ ساقط ہوجائے گا ، اور ان پر دم بھی لازم نہیں ہوگا، البتہ بغیر عذر طلوع فجر سے قبل چلے جانے

(۲) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ص ۱۶، ج ۱۷ ، ج ۱۰ ، نیز دیکھیے المغنی ج ۳، ص ۲۱۵۔

میں دم لازم آئے گا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ اَلْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ وَكَانَ رَدِيفَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِي عَشِيَّةِ عَرَفَةَ وَغَدَاةِ جَمْعٍ لِلنَّاسِ حِينَ دَفَعُوا عَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ وَهُوَ كَافٌّ نَاقَتَهُ حَتَّى دَخَلَ مُحَسِّراً وَهُوَ مِنْ مِنًى قَالَ عَلَيْكُمْ بِحَصَى الْخَذْفِ الَّذِي يُرْمَى بِهِ الْجَمْرَةُ وَقَالَ لَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُلَبِّي حَتَّى رَمَى الْجَمْرَةَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲*)

"فضل بن عباس جو آپؐ کے ردیف تھے کہتے ہیں کہ عرفہ کی شام اور مزدلفہ کی صبح میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روانگی کے وقت لوگوں سے فرمایا، آرام سے چلو اور آپ اپنی ناقہ کی مہار کھینچے ہوئے تھے یہاں تک کہ آپ وادی محسر میں داخل ہوئے یہ وادی منی میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا چھوٹی چھوٹی کنکریاں لے لو ان سے جمرہ عقبہ کی رمی کی جاتی ہے اور آپ رمی جمرہ تک تلبیہ پڑھتے رہے"۔

علیکم بحصی الخذف

"خذف" اصل میں تو چھوٹی کنکری یا کھجور کی گٹھلی کو شہادت کی انگلی کے ذریعہ پھینکنے کو کہتے ہیں (۲**) اور حصی الخذف سے مراد چھوٹی چھوٹی کنکریاں ہیں جو چنے کی برابر ہوتی ہیں کہ ان کو یہاں سے اٹھا لو جو رمی رجمار کے کام آئیں گی۔ رمی جمار کے واسطے کنکریاں مزدلفہ ہی سے یا راستہ میں سے اور یا جہاں سے جی چاہے لے لی جائیں۔ البتہ جمرہ کے پاس سے وہ کنکریاں جو جمرہ پر ماری جاچکی ہیں نہ لی جائیں کیونکہ یہ مکروہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے جمرہ ہی کے پاس سے رمی شدہ کنکریاں اٹھا کر رمی کی تو یہ جائز تو ہوجائے گا مگر مکروہ اور خلاف اولی ہوگا۔

پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ کنکریاں کتنی اٹھا جائیں؟ آیا صرف اسی دن رمی جمرہ عقبہ کے لیے سات کنکریاں اٹھائی جائیں یا ستر کنکریاں اٹھائی جائیں جن میں سے سات تو اسی دن رمی جمرہ عقبہ کے کام آئیں

(۲*) الحدیث اخرجه مسلم (ج ۱ ص ۴۱۵) فی کتاب الحج، باب استحباب ادامة الحاج التلبیة حتی یشرع فی رمی جمرة العقبة یوم النحر۔ والنسائی (ج ۲ ص ۴۵) فی کتاب مناسک الحج، باب الامر بالسکینة فی الافاضة من عرفة۔

(۲**) شرح الطیبی: (ج ۵، ص ۲۹۰)۔

گی اور تریسٹھ بعد کے تینوں دنوں میں تینوں جمرات پر پھینکی جائیں گی۔ دونوں قول ہیں اختلاف صرف افضیلت میں ہے جائز دونوں صورتیں ہیں ۔ (۲***)

تلبیہ کب ختم کیا جائے ؟

اس میں اختلاف ہے کہ حاجی تلبیہ کب ختم کرے ، چنانچہ امام مالکؒ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ حاجی جب عرفات کے لیے روانہ ہو تو تلبیہ ختم کرے ۔

زہری، سائب بن یزید اور سلیمان بن یسار رحمھم اللہ فرماتے ہیں کہ جب وقوف عرفہ کرے تب تلبیہ ختم کرے ۔

جبکہ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحقؒ اور ابوثورؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یوم النحر کو جمرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ جاری رکھے ، رمی کے وقت ختم کرے (۳) ۔

پہلے دو فریق نے حضرت اسامہ بن زید کی روایت سے استدلال کیا ہے جس کو امام طحاوی نے نقل کیا ہے : "عن أسامة بن زيد أنه قال: كنت ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فكان لا يزيد على التكبير والتهليل وكان اذا وجد فجوة نص" (۴) ۔

جب آپؐ عرفہ میں تکبیر و تہلیل سے زائد کچھ نہ کہتے تھے تو معلوم ہوا کہ تلبیہ کو ختم فرماتے تھے ۔

اس کا جواب علامہ عینیؒ نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث نفی تلبیہ اور تلبیہ کے خروج وقت پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ تکبیر و تہلیل پر زیادتی من جنسھما نہیں فرماتے تھے یعنی تسبیح و تحمید کی زیادتی نہیں فرماتے تھے ۔

جمہور کا استدلال حضرت فضل بن عباسؓ کی اسی روایت سے ہے ، جس میں ہے "لم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبى حتى رمى الجمرة"

پھر جمہور کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ آیا اول رمی کے ساتھ تلبیہ کو ختم کیا جائے یا آخر رمی کے وقت ختم کرے ، چنانچہ امام احمدؒ اور اسحقؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمرہ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ کو جاری رکھا جائے گا، اور ان حضرات کا استدلال حضرت فضل بن عباسؓ کی اسی روایت کے ظاہری مفہوم سے

(۲***) دیکھیے التعلیق الصبیح : (ج۳، ص ۲۲۸) ۔

(۳) مذاہب کی تفصیل کے لیے نیز اس بحث سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری : ص ۱۶۵ ، ج ۹ ۔

(۴) دیکھیے شرح معانی الآثار : ص ۳۸۳، ج ۱ ۔ "باب التلبية متى يقطعها الحاج" ۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک اول رمی کے ساتھ تلبیہ کو ختم کرے، اور ان کا استدلال بیہقی کی ایک روایت سے ہے، جس میں قطع تلبیہ کے متعلق اول رمی کی تصریح موجود ہے، چنانچہ وہ روایت اس طرح ہے: عن ابی وائل عن عبداللہؓ قال: رمقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ باول حصاۃ (۵)۔

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴾ اُبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَدَّمَنَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْمُزْدَلِفَةِ أُغَيْلِمَةَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ عَلَى حُمُرَاتٍ فَجَعَلَ يَلْطَحُ أَفْخَاذَنَا وَيَقُولُ أُبَيْنِيَّ لَا تَرْمُوا الْجَمْرَةَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَه (۵*)

"ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ عبدالمطلب کے خاندان کے ہم کئی بچے تھے جنھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کے وقت ہی منی کے لیے روانہ کیا، اور گدھے ہماری سواری تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم از راہ شفقت و محبت ہماری رانوں پر ہاتھ مارتے، اور فرماتے تھے: میرے پیارے بچو، جب تک کہ سورج طلوع نہ ہو، اس وقت تک تم جمرہ عقبہ کی رمی نہ کرنا"۔

رمی کا وقت

اس حدیث کے پیش نظر حضرات حنفیہ اور اکثر علماء کا یہی مسلک ہے کہ رات میں رمی جائز نہیں ہے (۶) البتہ طلوع فجر کے بعد اور آفتاب نکلنے سے پہلے رمی جائز ہے، لیکن کراہت کے ساتھ اور طلوع شمس کے بعد زوال تک سنت ہے، زوال سے غروب آفتاب تک مباح ہے، غروب کے بعد مکروہ ہے۔ (۶*)

(۵) دیکھیے السنن الکبری للبیہقی: ص ۱۳۷، ج ۵۔ "باب التلبیۃ حتی یرمی جمرۃ العقبۃ باول حصاۃ ثم یقطع"۔

(۵*) الحدیث اخرجہ النسائی (ج ۲ ص ۴۹) فی کتاب مناسک الحج، باب النہی عن رمی جمرۃ العقبۃ قبل طلوع الشمس۔ وابوداود (ج ۱ ص ۲۶۸) فی کتاب المناسک، باب التعجیل من جمع۔ وابن ماجۃ (ص ۲۱۷) فی ابواب المناسک، باب من تقدم من جمع لرمی الجمار۔

(۶) دیکھیے مرقات: ص ۳۳۱، ج ۵۔

(۶*) دیکھیے فتح القدیر (ج ۲، ص ۳۹۴)۔

جبکہ امام شافعیؒ لیلۃ النحر کے نصفِ لیل کے بعد رمی کی اجازت دیتے ہیں۔

حضرات حنفیہ اور ان کے موافقین کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اسی روایت سے ہے، جس میں "لاترموا الجمرة حتی تطلع الشمس" فرمایا گیا ہے۔ طلوع شمس کی قید سنت کے اعتبار سے ہے، ورنہ جواز طلوعِ فجر سے ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے، جو اسی فصل ثانی میں اس روایت کے بعد مذکور ہے: "عن عائشة قالت، ارسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بام سلمة لیلة النحر فرمت الجمرة قبل الفجر ثم مضت فافاضت وکان ذلک الیوم الذی یکون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عندها"۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ "قبل الفجر" میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد قبل صلوۃ الفجر ہو اور ظاہر ہے کہ اس معنی کے اعتبار سے یہ حدیث امام شافعیؒ کا مستدل نہیں بن سکتی (۷)۔

یا یہ کہا جائے گا کہ یہ ام سلمہؓ کی خصوصیت تھی، چونکہ ان کی باری کا دن تھا، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اجازت دی تاکہ یہ پہلے ارکانِ حج ادا کر کے حلال ہوجائیں اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ ابن عباسؓ کی روایت محرِّم ہے، لہذا اس کو ترجیح ہوگی۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ اُبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ يُلَبِّي الْمُقِيمُ أَوِ الْمُعْتَمِرُ حَتَّى يَسْتَلِمَ الْحَجَرَ رَوَاهُ أَبُودَاوُدَ وَقَالَ وَرُوِيَ مَوْقُوفًا عَلَى اُبْنِ عَبَّاسٍ (*۷)

"مقیم ہو یا معتمر استلام حجر اسود تک تلبیہ پڑھیں"۔

---

(۷) دیکھیے مرقات: ص ۳۴۱، ج۵۔

(*۷) الحدیث اخرجه ابوداود (ج۱ ص ۲۵۲) فی کتاب المناسک، باب متی یقطع المعتمر التلبیة۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۸۵) فی ابواب الحج باب ماجاء متی یقطع التلبیة فی العمرة۔

ملحوظة: قوله: "یلبی المقیم والمعتمر حتی یستلم الحجر" کذا فی النسخة الهندیة، وفی النسخة البیروتیة: "یلبی المعتمر حتی" وهو الموافق لما فی سنن ابی داود، والصواب هذا هو الاخیر، ولذلک قال القاری: "فبهذا تبین ان القصور انما هو فی نقل صاحب المشکاة عن ابی داود۔ واللہ اعلم، انظر المرقاة (ج۵ ص ۳۴۲)۔

ورُوِی موقوفاً علی ابن عباس رضی اللہ عنہ

اس حدیث کے نقل کرنے میں صاحب مشکوۃ سے تسامح ہوا ہے (۸) اس لیے کہ انھوں نے یہ حدیث موقوفاً نقل کی ہے اور پھر امام ابوداود کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ روایت ابن عباس ؓ سے موقوفاً مروی ہے، جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث ابن عباس ؓ پر موقوف ہے، مرفوع نہیں ہے۔ حالانکہ امام ابوداود (۹) نے پہلے اس روایت کو مرفوعاً نقل کیا ہے اور پھر ایک اور سند ذکر کرکے اس کے متعلق فرمایا کہ اس سند سے یہ حدیث ابن عباس ؓ پر موقوف ہے، اس لیے صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث دو سندوں کے ساتھ مروی ہے، ایک سند کے اعتبار سے مرفوع ہے اور دوسری سند کے اعتبار سے ابن عباس ؓ پر موقوف ہے۔

حدیث میں "المقیم" سے مراد عمرہ کرنے والا وہ شخص ہے جو مکہ کا رہنے والا ہو اور "المعتمر" سے غیر مکی مراد ہے جو عمرہ کرنے خارج مکہ سے آیا ہو، اس صورت میں کلمہ "او" تنویع کے لیے ہوگا۔ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مقیم اور معتمر دونوں سے مطلقاً عمرہ کرنے والا مراد ہے، خواہ مکی ہو یا غیر مکی، اس صورت میں کلمہ "او" شک راوی کے لیے ہوگا۔

عمرہ میں تلبیہ کب موقوف کیا جائے؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ عمرہ کرنے والا تلبیہ کب ختم کرے گا۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عمرہ کرنے والا جب حجر اسود کا استلام کرے تو اس وقت تلبیہ ختم کرے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں جب طواف شروع کرے تب تلبیہ ختم کرے۔

اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر میقات سے احرام باندھا ہے تو حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ ختم کرے گا، اور اگر جعرانہ یا تنعیم سے احرام باندھا ہے، تو پھر جب بیوتِ مکہ میں داخل ہوجائے یا مسجد حرام میں داخل ہوجائے تب تلبیہ کو ختم کرے (۱۰)۔

حدیثِ مذکور امام ابوحنیفہؒ کا مستدل ہے، باقی رہا یہ سوال کہ اس حدیث کی باب کے ساتھ کیا مناسبت ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ اس باب میں حاجی کے تلبیہ قطع کرنے کا ذکر ضمناً آچکا تھا،

---

(۸) دیکھیے مرقات: ص ۳۴۲، ج ۵۔
(۹) دیکھیے سنن ابی داود: ص ۲۵۲۔۲۵۳، ج ۱۔
(۱۰) مذاہب کی تفصیل نیز اس مسئلہ میں مزید اقوال کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ص ۲۱۔۲۲، ج ۱۰۔

اس مناسبت سے استطراداً معتمر کے تلبیہ قطع کرنے کے بارے میں اس حدیث کو بھی ذکر کیا (۱۱)۔

باب رمی الجمار

"جمار" بکسر الجیم جمرۃ کی جمع ہے، اور جمرۃ چھوٹے سنگریزے کو کہتے ہیں، (۱۲) جمرات کل تین ہیں جو منی میں واقع ہیں ❶ جمرہ اولی جو مسجد خیف کی جانب اور اس کے قریب ہے۔ ❷ جمرہ وسطیٰ جو دونوں جمرہ اولی اور جمرہ عقبہ کے بیچ میں ہے۔ ❸ جمرہ عقبہ جو مکہ مکرمہ کی جانب ہے اور اس کو جمرہ کبریٰ اور جمرہ اخریٰ بھی کہتے ہیں۔

حاجی کے لیے ذوالحجہ کی دسویں، گیارہویں، بارہویں تاریخ کو رمی واجب ہے، اگر اس نے بارہویں تاریخ کو رمی کی اور تیرہویں تاریخ کے طلوع فجر سے پہلے ہی منی سے چلا گیا تو اس پر تیرہویں تاریخ کی رمی واجب نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ تیرہویں تاریخ کے طلوع فجر تک منی میں رہا تو اس دن کی رمی بھی اس پر واجب ہوگی، اب بغیر رمی کے نہیں جاسکتا، اس لیے کہ رمی کا وقت داخل ہوچکا ہے۔

پہلے دن یعنی دسویں تاریخ کو صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہوگی، اور باقی دنوں میں تینوں جمرات کی رمی واجب ہے۔

جمرہ عقبہ کی رمی کا وقت مسنون یوم النحر میں طلوعِ شمس کے بعد سے زوالِ شمس تک ہے (۱۳) اور یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی باتفاقِ ائمہ زوالِ شمس کے بعد ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیرہویں تاریخ کی رمی قبل الزوال استحساناً جائز ہے (۱۴)۔

رمی ماشیاً افضل ہے یا راکباً؟

اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ رمی خواہ ماشیاً ہو یا راکباً ہو دونوں طرح جائز ہے، البتہ افضلیت میں

(۱۱) دیکھیے مرقات: ص ۳۳۲، ج ۵۔

(۱۲) دیکھیے مرقات: ص ۳۳۴، ج ۵۔

(۱۳) قال الشیخ ابن الهمام: فی فتح القدیر (ص ۳۹۴ ج ۲)، وفی النهایة نقلا من مبسوط شیخ الاسلام ان ما بعد طلوع الفجر من یوم النحر وقت الجواز مع الاساءة، وما بعد طلوع الشمس الی الزوال وقت مسنون، وما بعد الزوال الی الغروب وقت الجواز بلا اساءة، واللیل وقت الجواز مع الاساءة، انتهی۔

(۱۴) دیکھیے عمدة القاری: ص ۸۶، ج ۱۰۔

اختلاف ہے (۱۵) ۔

چنانچہ امام احمدؒ اور اسحٰقؒ کے نزدیک رمی ماشیاً افضل ہے ۔

امام مالکؒ کے نزدیک یوم النحر کے بعد ایام تشریق میں رمی ماشیاً افضل ہے ، البتہ یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی جس حالت میں ہو اسی حالت میں رمی کرے ، اگر بحالتِ رکوب جمرہ عقبہ تک پہنچا تو اترنے کی ضرورت نہیں ، بلکہ راکباً ہی رمی کرے اور اگر ماشیاً پہنچا ہے تو رکوب کی ضرورت نہیں ہے ، ماشیاً رمی کرے ۔

علامہ نوویؒ نے (۱۶) امام شافعی کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اگر یوم النحر میں راکباً پہنچا تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ راکباً رمی کرے اور اگر ماشیا پہنچا ہے تو پھر ماشیا رمی کرنا مستحب ہے ، ایام التشریق کے پہلے دو دن میں سنت یہ ہے کہ جمراتِ ثلاثہ کی رمی ماشیاً کرے اور تیسرے دن راکباً رمی کرے ۔

اور حنفیہ کے اس بارے میں تین اقوال ہیں (۱۷) ۔

❶ فتاوی قاضی خان میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ تمام رمی راکباً افضل ہے ۔

❷ ظہیریہ میں یہ مذکور ہے کہ رمی مطلقاً ماشیاً افضل ہے ۔

❸ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں (۱۸) کہ ہر وہ رمی جس کے بعد رمی ہے اس میں رمی ماشیاً افضل ہے ، جیسا جمرہ اولی کے بعد جمرہ وسطی کی رمی ہے اور جمرہ وسطی کے بعد جمرہ عقبہ کی رمی ہے ، تو یہ پہلی دو رمی ماشیاً افضل ہیں ، اور وہ رمی جس کے بعد دوسری کوئی رمی نہیں ہے ، جیسے جمرہ عقبہ کی رمی ، تو اس میں رمی راکباً افضل ہے ۔

حنفیہ میں سے زیادہ تر فقہاء نے امام ابویوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے ، اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ چونکہ پہلی دو رمی میں رمی کے بعد وقوف اور دعا سنت ہے اور دعا کے اندر تضرع ماشیاً کی صورت میں زیادہ بہتر طریقہ سے ہوتا ہے ، اس لیے یہ رمی ماشیاً افضل ہوگی ، اور جمرہ عقبہ کی رمی کے بعد چونکہ وقوف اور دعا نہیں ہے ، بلکہ لوٹنا ہوتا ہے ، اس لیے یہ رمی راکباً افضل ہوگی تاکہ جانے میں سہولت ہو ۔

---

(۱۵) تفصیل اقوال کے لیے دیکھیے اوجز المسالک: ص ۴۹ ۔ ۵۰ ، ج ۸ ۔

(۱۶) دیکھیے شرح مسلم للنووی: ص ۴۱۹ ، ج ۱ ۔

(۱۷) دیکھیے فتح القدیر: ص ۳۹۵ ، ج ۲ ۔

(۱۸) قال الشیخ ابن الہمام: "حکی عن ابراهیم بن الجراح قال دخلت علی ابی یوسف فی مرضه الذی توفی فیه، ففتح عینیه وقال الرمی راکباً افضل ام ماشیاً فقلت ماشیاً فقال اخطات فقلت راکباً فقال اخطات ثم قال کل رمی بعده وقوف فالرمی ماشیاً افضل وما لیس بعده وقوف فالرمی راکباً افضل فقمت من عنده فلما انتهیت الی باب الدار حتی سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه علی العلم فی مثل تلک الحالة" فتح القدیر: ص ۳۹۵ ، ج ۲ ۔

اور جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رمی کا تعلق ہے کہ آپؐ نے رمی راکباً فرمائی تو امام ابو یوسفؒ نے آپؐ کے اس عمل کو اس پر محمول کیا ہے کہ لوگوں پر آپؐ کا فعل ظاہر ہوجائے اور سب لوگ آپؐ کو دیکھ سکیں اور آپؐ کی اقتداء کریں اور مسئلہ معلوم کرنے بھی سہولت ہو، جس طرح آپؐ کے طواف علی البعیر کے بارے میں ذکر کیا گیا۔

الفصل الاول

﴿ وعن ﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ أَنَّهُ انْتَهٰى إِلَى الْجَمْرَةِ الْكُبْرٰى فَجَعَلَ الْبَيْتَ عَنْ يَسَارِهِ وَمِنًى عَنْ يَمِيْنِهِ وَرَمٰى بِسَبْعِ حَصَيَاتٍ يُكَبِّرُ مَعَ كُلِّ حَصَاةٍ ثُمَّ قَالَ هٰكَذَا رَمَى الَّذِي أُنْزِلَتْ عَلَيْهِ سُوْرَةُ الْبَقَرَةِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۸*)

"حضرت ابن مسعودؓ جمرہ عقبہ پر پہنچے تو بیت اللہ کو اپنے بائیں اور منی کو دائیں جانب کرتے ہوئے ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے ہوئے، سات کنکریوں سے رمی کی، پھر کہا کہ جس ذات پر سورۂ بقرہ نازل کی گئی ہے انھوں نے اسی طرح رمی کی تھی"۔

رمی کس جانب سے کی جائے؟

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی جس جانب سے کی جائے جائز ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ جمرہ اولی اور جمرہ وسطی کی رمی کے وقت استقبالِ قبلہ مستحب ہے، البتہ جمرہ عقبہ کی رمی کے سلسلہ میں بعض شافعیہ کا یہ قول ہے کہ جمرہ عقبہ کی جانب استقبال اور کعبہ کی جانب استدبار کیا جائے گا۔

اور بعض شافعیہ کے نزدیک جمرہ عقبہ کی رمی کے وقت استقبال قبلہ کرکے اس طرح کھڑا ہوجائے کہ جمرہ عقبہ دائیں جانب ہو۔

(۱۸*) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱ ص ۲۳۵) فی کتاب المناسک 'باب رمی الجمار من بطن الوادی وباب رمی الجمار بسبع حصیات وباب من رمی جمرة العقبة وجعل البیت عن یساره۔ ومسلم (ج۱ ص ۴۱۸ـ۴۱۹) فی کتاب الحج 'باب رمی جمرة العقبة من بطن الوادی وتکون مکة عن یساره ویکبر مع کل حصاة۔ والنسائی (ج۲ ص ۴۹ـ ۵۰) فی کتاب مناسک الحج 'باب المکان الذی ترمی منه جمرة العقبة۔ وابوداود (ج۱ ص ۲۷۱) فی کتاب المناسک 'باب فی رمی الجمار۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۸۰) فی ابواب الحج 'باب کیف ترمی الجمار۔ وابن ماجة (ص ۲۱۷ـ۲۱۸) فی ابواب المناسک 'باب من این ترمی جمرة العقبة۔

اور ان کا استدلال ترمذی کی روایت سے ہے: عن عبدالرحمن بن یزید قال: لما اتی عبداللہ جمرۃ العقبۃ استبطن الوادی واستقبل القبلۃ وجعل یرمی الجمرۃ علی حاجبہ الایمن۔

لیکن جمہور کے نزدیک جمرۂ عقبہ کی رمی کا مستحب طریقہ یہ ہے کہ جمرۂ عقبہ کا استقبال کرتے ہوئے اس طرح کھڑا ہو کہ بیت اللہ شریف بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب ہو، جمہور کا استدلال صحیحین کی اسی حدیث مذکور سے ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور ترمذی کی روایت کے متعلق فرمایا "وہذا شاذ فی اسنادہ المسعودی وقد اختلط" (۱۹)۔

ثم قال ھکذا رمی الذی انزلت علیہ سورۃ البقرۃ

یوں تو پورا قرآن کریم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا ہے، لیکن اس موقعہ پر سورۂ بقرہ کی تخصیص اس لیے ہے کہ اس میں حج کے مسائل زیادہ مذکور ہیں (۲۰)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

✻ وعن ✻ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْاِسْتِجْمَارُ تَوٌّ وَرَمْيُ الْجِمَارِ تَوٌّ وَالسَّعْيُ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ تَوٌّ وَالطَّوَافُ تَوٌّ وَإِذَا اسْتَجْمَرَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْتَجْمِرْ بِتَوٍّ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۰*)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا استنجاء میں ڈھیلوں کا عدد طاق ہے، رمی جمار طاق ہے، سعی بین الصفا والمروہ طاق ہے، طواف طاق ہے اور جب تم میں سے کوئی ڈھیلا لے تو طاق عدد کے ساتھ لے"۔

"تو" تاء کے فتحہ اور واؤ کے تشدید کے ساتھ ہے، اور اس کے معنی ہیں طاق کے۔

"استجمار" کے معنی ہیں استنجا کے لیے پتھروں کا استعمال کرنا، استنجاء بالاحجار میں طاق ہونا تین عدد کے اعتبار سے ہے اور دیگر مواقع میں طاق ہونا سات عدد کے اعتبار سے ہے۔

---

(۱۹) دیکھیے فتح الباری ص ۵۸۲، ج ۳۔
(۲۰) دیکھیے مرقات، ص ۳۳۶، ج ۵۔
(۲۰*) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۴۲۰) فی کتاب الحج باب بیان ان حصی الجمار سبع سبع۔

رمی میں سات کنکریاں مارنا اور سعی بین الصفا والمروۃ میں سات چکر لگانا واجب ہے اور طواف کے سات چکر جمہور کے نزدیک فرض ہیں۔ جبکہ حنفیہ کے ہاں چار چکر فرض ہیں اور باقی تین واجب ہیں۔

"واذا استجمر احدکم" بعض حضرات نے یہاں بھی استجمار سے استنجاء بالا حجار مراد لیا ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے دھونی دینے کے معنی مراد لیے جائیں تاکہ حدیث میں تکرار نہ آئے (۲۱)۔

الفصل الثانی

﴿ وعنہا ﴾ قَالَتْ قُلْنَا يَارَسُولَ اللهِ أَلاَ نَبْنِي لَكَ بِنَاءً يُظِلُّكَ بِمِنًى قَالَ لاَ مِنًى مُنَاخُ مَنْ سَبَقَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَه وَالدَّارِمِيُّ (*۲۱)

"حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ہم نے آپ سے عرض کیا، اے اللہ کے پاک، پیارے رسولؐ ہم آپ کے لیے منی میں کوئی عمارت نہ بنادیں جو آپ کو سایہ فراہم کرے تو آپ نے فرمایا نہیں۔ منی میں جو شخص جس جگہ پہلے پہنچ جائے وہی اس جگہ کا مستحق ہے"۔

منی مناخ من سبق

صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم آپ کے لیے منی میں ایک ایسی عمارت بنادیں جس سے آپ کو سایہ حاصل ہو، اس لیے کہ خیمہ وغیرہ کا سایہ ایسا نہیں ہوتا جس سے گرمی کی شدت سے حفاظت ہو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا اور وجہ یہ بیان فرمائی کہ منی پہنچنے میں خصوصیت سبقت کے ساتھ ہے، یعنی منی میں کسی کے لیے کوئی خاص جگہ متعین نہیں ہے، بلکہ جو شخص جس جگہ پہلے پہنچ جائے وہی اس جگہ کا مستحق ہے۔

نیز اگر عمارت بنانے کی اجازت دی جاتی تو اور لوگ بھی اپنے لیے عمارت بناتے، جس سے لوگوں

(۲۱) دیکھیے مرقات: ص ۳۴۷، ج ۵۔

(*۲۱) الحدیث اخرجه ابوداود (ج۱ ص ۲۷۹) فی کتاب المناسک، باب تحریم مکة۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۰۷) فی ابواب الحج، باب ماجاء
فی ان منی مناخ من سبق۔ وابن ماجة (ص ۲۱٦) فی ابواب المناسک، باب النزول بمنی۔ والدارمی (ج۲ ص ۱۰۰) فی کتاب الحج، باب کراهیة
البنیان بمنی۔ واحمد (ج٦ ص ۱۸۷۔۲۰٦۔۲۰۷)۔

کے لیے جگہ کے تنگ ہوجانے کا قوی اندیشہ تھا، یہی حکم شوارع اور ان جگہوں کا ہے جن سے عوام الناس کا حق متعلق ہو، ایسی جگہ میں اپنے لیے مخصوص عمارت بنانا درست نہیں ہے۔

اور حنفیہ تو حدود حرم کو وقف کہتے ہیں، لہذا اس میں یہ تخصیص کا تصرف وقف ہونے کی وجہ سے بھی درست نہیں ہے (۲۲)۔

باب الهدی

الفصل الاول

عن ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ صَلَّى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ ثُمَّ دَعَا بِنَاقَتِهِ فَأَشْعَرَهَا فِي صَفْحَةِ سَنَامِهَا الْأَيْمَنِ وَسَلَتَ الدَّمَ عَنْهَا وَقَلَّدَهَا نَعْلَيْنِ ثُمَّ رَكِبَ رَاحِلَتَهُ فَلَمَّا اسْتَوَتْ بِهِ عَلَى الْبَيْدَاءِ أَهَلَّ بِالْحَجِّ رواه مسلم (۲۲*)

"ابن عباس ؓ نے فرمایا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں نماز ظہر ادا کی، پھر ناقہ کو طلب کیا اور اس کے کوہان کی دائیں جانب اشعار فرمایا اور اس کا خون پونچھا اور دونوں جوتوں کا ہار اس کے گلے میں ڈالا، پھر اپنی سواری پر سوار ہوئے جب آپ کی سواری بیداء پر پہنچی تو آپ نے حج کا تلبیہ پڑھا۔"

ھدی کی قسمیں

"ھدی" ھاء کے فتحہ اور دال کے سکون کے ساتھ ہے، اور یہ اس جانور کو کہتے ہیں جس کو رضائے الٰہی کی خاطر حرم میں ذبح کیا جائے، خواہ بکری ہو یا گائے ہو یا اونٹ ہو، پھر ھدی کی دو قسمیں ہیں: ❶ واجب ❷ سنت، ھدی واجب یہ ہیں، ھدیِ قران، ھدیِ تمتع، ھدیِ جنایات، ھدیِ نذر اور

(۲۲) دیکھیے مرقات: ص ۳۴۸، ج ۵۔

(۲۲*) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۴۰۷) فی کتاب الحج، باب اشعار البدن وتقلیدہ عند الاحرام۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲۰) فی کتاب مناسک الحج، باب ای الشقین یشعر وباب سلت الدم عن البدن۔ وابوداود (ج ۱ ص ۲۴۴) فی کتاب المناسک، باب فی الاشعار۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۸۰۔۱۸۱) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی اشعار البدن۔ وابن ماجۃ (ص ۲۲۴) فی ابواب المناسک، باب اشعار البدن۔

ھدیِ احصار ان کے علاوہ باقی ہدایا مسنون ہیں۔

اشعار کے لغوی اور اصطلاحی معنی

"اشعار" لغت میں کہتے ہیں اعلام کو اور اصطلاحِ شرع میں اشعار کہتے ہیں اونٹ کے کوہان کی دائیں جانب نیزے سے ایک زخم لگا دینا تاکہ اس سے خون نکلے اور یہ ھدی ہونے کی علامت ہو کر دوسروں سے ممتاز ہو جائے (۲۳)۔

اشعار کی حکمت

زمانہ جاہلیت میں اشعار کا دستور تھا، لیکن اس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ عام طور پر لوٹ کھسوٹ کے عادی تھے، مگر باین ہمہ وہ بیت اللہ کی تعظیم کیا کرتے تھے، اس لیے ھدایا کو اشعار کے ذریعہ سے عام جانوروں سے ممتاز کر دیا جاتا تھا تاکہ ان کے ساتھ کوئی تعرض نہ کرے اور وہ محفوظ رہیں، اسلام نے بھی اس طریقہ کو باقی رکھا، لیکن اسلام کا نقطۂ نظر اہل جاہلیت سے مختلف تھا، اشعار یا تقلید اسلام نے اس لیے مشروع قرار دیا کہ اس کے ذریعہ سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ جانور تقرب الی اللہ کے لیے نامزد کیا جا چکا ہے، اس لیے اگر وہ بھاگ جائے تو کوئی اس پر سواری نہ کرے، اس کا دودھ نہ نکالے، اس کے ساتھ لقطے جیسا معاملہ نہ کرے، بلکہ اس کو حرم میں پہنچا دے اور اگر وہ ہلاک ہونے لگے تو پھر اس کے گوشت میں اسی طرح تصرف کیا جائے جو ھدایا میں مشروع ہے۔

ھدایا میں اشعار اور تقلید کا حکم

غنم میں بالاتفاق اشعار مسنون نہیں ہے، البتہ تقلیدِ غنم میں اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تقلیدِ غنم مسنون ہے، جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں تقلیدِ غنم مسنون نہیں ہے۔

اشعارِ ابل اور بقر جمہور کے نزدیک مسنون ہے البتہ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر بقر کے کوہان ہو تو اشعار مسنون ہے ورنہ نہیں (۲۴)۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہ منقول ہے کہ انھوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے، اس وجہ

(۲۳) دیکھیے معارف السنن: ص ۲۵۱، ج ۶۔

(۲۴) دیکھیے المغنی: ص ۲۹۳، ج ۳۔

بعض لوگوں نے بڑی شدت کے ساتھ امام ابوحنیفہ پر نکیر کی کہ انھوں نے ایک ایسی چیز کو مکروہ کہا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ پر یہ نکیر کسی طرح بھی درست نہیں ہے، چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ جو اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ رحمہ اللہ ہیں، فرماتے ہیں (۲۵) کہ امام صاحب نے نہ نفس اشعار کو مکروہ کہا ہے اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کیا ہے، بلکہ انھوں نے یہ انکار اپنے اہلِ زمانہ کے مقابلہ میں کیا ہے جو مبالغہ فی الاشعار کرتے تھے اور بجائے اشعار کے اس کو مثلہ بنا دیتے تھے، زخم لگانے میں حد سے تجاوز کر کے کھال کے ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے، جس سے جانور کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہوتا تھا، اس لیے امام صاحب نے سد اًللباب اشعار سے منع فرمایا، ورنہ نفسِ اشعار کے وہ مخالف نہیں تھے۔

اور یا یہ کہا جائے گا کہ امام صاحب نے اشعار کے مقابلہ میں تقلید کو ترجیح دی ہے اور اسے افضل قرار دیا ہے، لیکن اگر یہ بھی ہو کہ وہ نفس اشعار کے مخالف ہیں تب بھی کوئی ایسی اہم بات نہیں ہے، حجۃ الوداع کے موقعہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سو اونٹ تھے، کچھ تو خود آپ اپنے ساتھ لائے تھے، اور باقی حضرت علی رضی اللہ عنہ یمن سے لے کر آئے تھے، اتنی بڑی تعداد میں صرف ایک ناقہ کا اشعار مذکور ہے اور پھر اتنے بڑے مجمع میں جو ایک لاکھ کے قریب پہنچتا ہے، چند آدمی اس اشعار کو روایت کرتے ہیں ادھر اشعار میں حیوان کے لیے اذیت کا ہونا اور اشعار کے مقصود کا تقلید سے حاصل ہوجانا بھی پیش نظر رہے تو ایسی حالت میں اگر ایک مجتہد اشعار کی روایت کو قبول نہیں کرتا، جبکہ وہ دیکھ رہا ہے کہ آپ نے ایک کا اشعار کیا اور باقی کو بغیر اشعار چھوڑ دیا، خصوصاً جبکہ یہ ترک آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے، تو پھر نکیر کی کیا وجہ باقی رہ جاتی ہے اور اس قسم کے اجتہادات ہر مجتہد کے ہاں ملتے ہیں، لہذا اس وجہ سے امام صاحب پر طعن کسی طرح درست نہیں ہے۔

اور یہ تو اس وقت ہے جبکہ یہ تسلیم کرلیا جائے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تک اشعار کی روایت پہنچی ہے، اور اگر فرض کرلیا جائے کہ امام صاحب تک اشعار کی روایت نہیں پہنچی ہے تو پھر یہ نکیر کیونکر درست ہوسکتی ہے؟ (۲۶)

بیداء جس پر یہاں احرام باندھنے کا ذکر ہے پتھریلی زمین کا نام ہے جو مسجد ذوالحلیفہ اور شجرہ کے بعد آتی ہے۔ باقی احرام آپ نے کہاں باندھا تھا مسجد میں یا شجرہ کے پاس یا بیداء پر یہ مسئلہ پہلے آچکا ہے۔

---

(۲۵) دیکھیے عمدۃ القاری: ص ۳۵، ج ۱۰۔

(۲۶) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۳۴، ج ۳۔

﴿ وعن ﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ فَتَلْتُ قَلَائِدَ بُدْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدَيَّ ثُمَّ قَلَّدَهَا وَأَشْعَرَهَا وَأَهْدَاهَا فَمَا حَرُمَ عَلَيْهِ شَيْءٌ كَانَ أُحِلَّ لَهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۲٦)

"حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں میں نے اپنے ہاتھ سے آپ کے بدنات کے قلادے بانٹے پھر آپ نے ان کو بدنات کے گلے میں ڈالا، ان کا اشعار کیا اور ہدی کے طور پر ان کو حرم بھیجا تو آپ پر (ان ہدایا کو روانہ کرنے سے) کوئی حلال شے حرام نہیں ہوئی" ۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ ارشاد حضرت ابن عباسؓ کے فتوی کی تردید کے لیے ہے (۲۷) حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک ھدی حرم کی طرف روانہ کرنے سے انسان محرم کے حکم میں ہوجاتا ہے، اور اس پر وہ تمام پابندیاں عائد ہوجاتی ہیں جو محرم پر عائد ہوتی ہیں، یہاں تک کہ اس کی ھدی حرم میں نہ پہنچ جائے اور ذبح نہ ہوجائے ۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ میں جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امیر الحج مقرر کیا تو ان کے ساتھ ھدایا روانہ کیں، مگر آپؐ اسی طرح حلال رہے جیسے پہلے حلال تھے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلاً يَسُوقُ بَدَنَةً فَقَالَ ارْكَبْهَا فَقَالَ إِنَّهَا بَدَنَةٌ قَالَ ارْكَبْهَا فَقَالَ إِنَّهَا بَدَنَةٌ قَالَ ارْكَبْهَا وَيْلَكَ فِي الثَّانِيَةِ أَوِ الثَّالِثَةِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۲۷)

"آپؐ نے ایک آدمی کو دیکھا کہ وہ بدنہ کو ہانکتا ہوا لے جارہا ہے تو آپ نے اس سے فرمایا تم اس

(*۲٦) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ص ۲۳۰) فی کتاب المناسک، باب من اشعر وقلد بذی الحلیفۃ ثم احرم۔ ومسلم (ج۱ ص ۴۲۵) فی کتاب الحج، باب استحباب بعث الھدی الی الحرم۔ والنسائی (ج۲ ص ۲۱) فی کتاب مناسک الحج، باب تقلید الابل۔ وابوداود (ج۱ ص ۲۴۵) فی کتاب المناسک، باب من بعث بھدیہ واقام۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۸۱) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی تقلید الھدی للمقیم۔ وابن ماجۃ (ص ۲۲۴) فی ابواب المناسک، باب تقلید البدن۔ ومالک (ص ۳۵۰۔۳۵۱) فی کتاب الحج، باب ما لا یوجب الاحرام من تقلید الھدی۔

(۲۷) دیکھیے مرقات: ص ۳۵۰، ج ۵۔

(*۲۷) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ص ۲۲۹) فی کتاب المناسک، باب رکوب البدن۔ ومسلم (ج۱ ص ۴۲۵) فی کتاب الحج، باب جواز رکوب البدنۃ المھداۃ لمن احتاج الیھا۔ والنسائی (ج۲ ص ۲۱۔۲۲) فی کتاب مناسک الحج، باب رکوب البدنۃ۔ وابوداود (ج۱ ص ۲۴۵) فی کتاب المناسک، باب فی رکوب البدن۔ وابن ماجۃ (ص ۲۲۴) فی ابواب المناسک، باب رکوب البدن۔ ومالک (ص ۳۹٦) فی کتاب الحج، باب ما یجوز من الھدی۔

پر سوار ہوجاؤ اس نے کہا یہ تو بدنہ ہے آپ نے فرمایا اس پر سوار ہوجاؤ اس نے کہا یہ تو بدنہ ہے آپ نے دوسری یا تیسری مرتبہ فرمایا تیرے لیے ہلاکت ہو اس پر سوار ہوجا۔"

رکوب بدنہ کا حکم

رکوبِ بدنہ کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، چنانچہ بعض حضرات نے حدیث کے ظاہری مفہوم کو دیکھتے ہوئے رکوب بدنہ کو واجب قرار دیا ہے، اہلِ ظاہر اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق ھدی پر سوار ہونا جائز ہے، خواہ ضرورت ہو یا بلا ضرورت۔

امام مالک رحمہ اللہ کی بھی ایک روایت اسی کے موافق ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اور امام مالک اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے موافق بلا ضرورت ھدی پر سوار ہونا مکروہ ہے (۲۸)۔

فریقِ اول کا استدلال حضرت ابوہریرۃؓ کی اسی روایت سے ہے، جس سے بظاہر مطلقاً رکوب کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

حضرات حنفیہ اور شافعیہ کا استدلال اگلی روایت سے ہے: "عن ابی الزبیر قال: سمعت جابر بن عبداللہؓ سئل عن رکوب الھدی فقال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول ارکبھا بالمعروف اذا الجئت الیھا حتی تجد ظھرا۔"

اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین شرطوں کے ساتھ رکوبِ ھدی کی اجازت دی ہے، پہلی شرط یہ ہے کہ "ارکبھا بالمعروف" یعنی معروف طریقہ سے اس پر سوار ہو، ایسے سوار نہ ہو جس سے ھدی کو ضرر اور تکلیف پہنچے، دوسری شرط یہ ہے کہ "اذا الجئت الیھا" یعنی سوار ہونے پر مجبور ہو، تیسری شرط یہ لگائی "حتی تجد ظھرا" یعنی اس وقت تک سوار ہوسکتے ہو جب تک کہ تمہیں کوئی اور سواری نہ ملے، آخری دو شرطیں صراحۃً اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بغیر ضرورت کے ھدی پر سوار ہونا جائز نہیں ہے اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو بھی اسی حالتِ اضطرار پر حمل کیا جائے گا، اس لیے کہ یہ ایک واقعہ حال ہے جس میں دونوں احتمال ہیں، ہوسکتا ہے کہ وہ آدمی محتاج ہو اور اس کو ضرورت ہو اور اس کے باوجود سوار نہ ہوتا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ محتاج نہ ہو، لیکن چونکہ دوسری حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جوازِ رکوب کے لیے اضطرار کی شرط لگائی ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اسے سوار ہونے کے لیے فرمایا وہ اس کے اضطرار اور احتیاج کی وجہ سے تھا۔

---

(۲۸) تفصیلِ مذاہب کے لیے دیکھیے شرح مسلم للنووی: ص ۴۲۶، ج ۱۔ نیز دیکھیے المغنی: ص ۲۸۷، ج ۳۔

ویلک سے بددعا مراد نہیں بلکہ تنبیہ اور تغلیظ مراد ہے۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

﴿ وعن ﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بَعَثَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِتَّةَ عَشَرَ بَدَنَةً مَعَ رَجُلٍ وَأَمَّرَهُ فِيهَا فَقَالَ يَارَسُولَ اللّٰهِ كَيْفَ أَصْنَعُ بِمَا أُبْدِعَ عَلَيَّ مِنْهَا قَالَ انْحَرْهَا ثُمَّ اُصْبُغْ نَعْلَيْهَا فِي دَمِهَا ثُمَّ اجْعَلْهَا عَلَى صَفْحَتِهَا وَلاَ تَأْكُلْ مِنْهَا أَنْتَ وَلاَ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ رُفْقَتِكَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۸*)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کے ساتھ سولہ بدنات حرم روانہ کیے اور ان کو بدنات کے امور کا امیر مقرر فرمایا انھوں نے عرض کیا، اے اللہ کے پاک اور پیارے رسول اگر ان میں سے کوئی چلنے سے عاجز ہوجائے تو اس کے لیے کیا کروں۔ آپ نے فرمایا اس کو نحر کردو پھر اس کے جوتوں کو (جو اس کے گلے میں پڑے ہیں) اس کے خون سے رنگ دو پھر اس سے اس کے کوہان کی جانب نشان لگادو اور خود تم اور تمھارے ساتھی اس کے گوشت میں سے کچھ نہ کھاؤ"۔

"رجل" کا نام ناجیہ بن جُندب اسلمی بتلایا گیا ہے (۲۹) "وامّرہ" بتشدید المیم یعنی آپ نے ان کو ھدایا کے امور کا امیر بنایا تاکہ یہ ان ھدایا کو مکہ لے جاکر ذبح کریں۔ "بما اُبدِعَ علیّ" صیغہ مجہول کے ساتھ ہے، یعنی ضعف اور عاجزی کی وجہ سے مجھ پر روک دیا گیا، مطلب یہ ہے کہ میں اس ھدی کے ساتھ کیا معاملہ کروں جو تھکاوٹ اور ضعف کی وجہ سے مجھ پر روک دی جائے، "ابدع" کا صلہ عام طور پر "ب" آتا ہے، لیکن یہاں پر "ابدع" کو حبس کے معنی کے لیے متضمن کرکے "علی" صلہ لایا گیا ہے، اور "ب" کا صلہ اس وقت لایا جاتا ہے جب اس پر سوار ہونا ہو اور یہاں پر چونکہ اسے ھدی پر سوار نہیں ہونا تھا بلکہ اسے ہانکنا تھا اس لیے "علی" کے ساتھ صلہ لائے (۳۰)۔

(۲۸*) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۴۲۶ ـ ۴۲۷) فی کتاب الحج، باب مایفعل بالھدی اذا عطب فی الطریق ـ وابوداود (ج ۱ ص ۲۴۵) فی کتاب المناسک، باب الھدی اذا عطب قبل ان یبلغ ـ

(۲۹) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۳۰۱، ج۵ ـ

(۳۰) دیکھیے مرقات: ص ۳۵۱ ـ ۳۵۲، ج۵ ـ

قال انحرها ثم اصبغ نعليها

یعنی ھدی کا جو جانور مکہ جانے سے عاجز ہوجائے تو اسے راستہ ہی میں ذبح کر کے جوتوں کے قلادہ کو خون سے رنگا جائے اور اس کے کوہان پر اس سے نشان لگادیا جائے، تاکہ راستہ چلنے والوں کو یہ معلوم ہوجائے کہ یہ ھدی کا جانور ہے، اس طرح اس کا گوشت جو فقراء ہوں وہ تو کھالیں، لیکن خود صاحبِ ھدی اور اغنیاء اس سے اجتناب کریں، کیونکہ ان کے لیے یہ گوشت کھانا جائز نہیں ہے، اب یہ ھدی جہاں ذبح ہوگی وہاں کے آس پاس کے فقراء اسے کھالیں گے ورنہ قافلے تو آتے جاتے ہی رہتے ہیں، ان کے بعد جو قافلہ وہاں سے گذرے گا اس کے فقراء اس گوشت کو اپنے استعمال میں لے آئیں گے، لہذا اب یہ اشکال باقی نہ رہا کہ جب خود محافظ ھدی اور رفقائے قافلہ کو گوشت کھانے سے منع کیا گیا تو یہ گوشت تو ضائع ہوجائے گا۔

پھر ھدی کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو حرم تک پہنچ جائے اور دوسری قسم وہ ہے جو حرم تک پہنچ نہ سکے، بلکہ راستہ میں عاجز آنے کی وجہ سے ذبح کی جائے۔

پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ ھدی تطوع یا تمتع یا قران ہے تو مالک کے لیے اس کے گوشت میں سے کھانا مستحب ہے، ان کے علاوہ دوسری قسم کی ھدی کے گوشت میں سے مالک کو کھانا اور اسی طرح غنی کو کھانا جائز نہیں ہے۔ یعنی ہدی نذر یا ہدی جنایات اور ہدی احصار سے مالک اور غنی کے لیے کھانا جائز نہیں۔

اور دوسری قسم جو راستہ میں قریب الہلاک ہونے کی وجہ سے ذبح کی جائے، یہ ھدی اگر واجب تھی تو اس پر لازم ہے کہ اس کی بجائے دوسری ھدی روانہ کرے، اور یہ پہلی ھدی اس کی ملکیت ہوگئی چونکہ ھدی واجب شراء سے ذبح کے لیے متعین نہیں ہوتی اس لیے اس کو قربت ہی میں استعمال کرنا ضروری نہیں لہٰذا اسے یہ اختیار ہے کہ وہ اس کے ساتھ جو تصرف کرنا چاہے کرسکتا ہے، چاہے تو اسے خود کھالے اور چاہے تو اغنیا اور فقراء کو کھلائے۔

اور اگر وہ ھدی نفل ہو تو اس کو ذبح کردے اور اس کے نعل کو خون سے رنگ کر اس کے کوہان پر نشان لگادے تاکہ لوگوں کو یہ معلوم ہوجائے کہ یہ ھدی ہے، اس ھدی سے نہ تو خود مالک کھا سکتا ہے اور نہ ہی اغنیاء کو کھلانا جائز ہے، بلکہ اس سے صرف فقراء کھا سکتے ہیں۔ کیونکہ ہدی نفلی شراء سے ذبح کے لیے متعین ہوجاتی ہے۔ اس لیے اس کو قربت ہی میں صرف کرنا ضروری ہے اور قربت میں صرف کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ فقراء کو کھلائے۔ خود کھانے سے یا اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوسکتا۔

امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ اور ابن القاسمؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ھدی تطوع ہے تو اس میں ہر قسم کا تصرف کرسکتا ہے، چنانچہ اس کو بیچ بھی سکتا ہے اور ذبح کرکے خود

بھی کھا سکتا ہے اور دوسروں کو بھی کھلا سکتا ہے، اور اگر اس کو ایسے ہی چھوڑ دیا تب بھی کوئی حرج نہیں۔
اور اگر وہ عدی نذر کی ہے تو اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی اور وہ مساکین کے لیے مختص ہوجائے گی، لہذا نہ تو وہ اس کو بیچ سکتا ہے اور نہ ہی تبدیل کرسکتا ہے (۳۱)۔

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴾ عَبْدِ اللهِ بنِ قُرْطٍ

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ أَعْظَمَ الْأَيَّامِ عِنْدَ اللهِ يَوْمُ النَّحْرِ ثُمَّ يَوْمُ الْقَرِّ قَالَ ثَوْرٌ وَهُوَ الْيَوْمُ الثَّانِي قَالَ وَقُرِّبَ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَدَنَاتٌ خَمْسٌ أَوْ سِتٌّ فَطَفِقْنَ يَزْدَلِفْنَ إِلَيْهِ بِأَيَّتِهِنَّ يَبْدَأُ قَالَ فَلَمَّا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا قَالَ فَتَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ خَفِيَّةٍ لَمْ أَفْهَمْهَا فَقُلْتُ مَا قَالَ قَالَ قَالَ مَنْ شَاءَ اقْتَطَعَ رَوَاهُ أَبُودَاوُدَ وَذُكِرَ حَدِيثَا ابْنِ عَبَّاسٍ وَجَابِرٍ فِي بَابِ الْأُضْحِيَةِ (*)

"عبداللہ بن قرطؓ سے روایت ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا اللہ کے نزدیک سب دنوں سے بڑا دن یوم النحر ہے۔ پھر یوم القر ہے، ثور نے کہا یوم القر دوسرا دن یعنی ۱۱ تاریخ ہے۔ عبداللہ بن قرط نے کہا پانچ یا چھ اونٹ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب لائے گئے تو وہ آپ کے قریب ہونے لگے تاکہ آپ ان میں کسی ایک سے ابتداء فرمائیں راوی کہتے ہیں (نحر کے بعد) جب وہ ٹھنڈے ہوگئے تو آپ نے آہستہ سے کوئی بات کہی جس کو میں سمجھ نہ سکا تو میں نے دریافت کیا کہ آپ نے کیا فرمایا؟ تو بتانے والے نے بتایا کہ آپ نے فرمایا ہے جس کا دل چاہے ان کا گوشت کاٹ لے۔ مصابیح میں ابن عباسؓ اور جابرؓ کی حدیثیں یہاں مذکور تھیں لیکن صاحب مشکوۃ نے ان کو "باب الاضحیہ" ذکر کیا ہے"۔

ایک تعارض اور اس کا حل

اس حدیث میں یوم النحر کو تمام دنوں سے افضل قرار دیا ہے، جبکہ بعض دوسری احادیث صحیحہ میں

(۳۱) دیکھیے معارف السنن: ص ۲۶۸، ج ۶۔

(*) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج ۱ ص ۲۴۵) فی کتاب المناسک، باب الھدی اذا عطب قبل ان یبلغ۔

ہے کہ یوم عرفہ افضل الایام ہے ، اس لیے بظاہر ان دونوں حدیثوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔
علامہ طیبیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے (۱) کہ صحیح حدیث میں عشرہ ذی الحجہ کو تمام ایام سے افضل کہا گیا ہے ، لہذا "افضل الایام یوم النحر" کے معنی ہونگے "من افضل الایام یوم النحر" یعنی عشرہ ذی الحجہ جن کو تمام دنوں سے افضل بتلایا گیا ہے ان دنوں میں سے ایک دن یوم النحر بھی ہے ، اس لیے یوم النحر کو بھی افضل کہا جائے گا، اور یہ بالکل اس طرح ہے جیسا کہا جاتا ہے "فلان اعقل الناس ای من اعقل الناس" یعنی یہ فلاں عقلمند لوگوں میں سے ہے ، یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ تمام لوگوں سے عقلمند ہے ، لہذا اس سے عرفے کی فضیلت متاثر نہ ہوگی۔

وقرب لرسول الله صلی الله علیه وسلم بدنات

یعنی جب آپؐ کے پاس اونٹ لائے گئے تو ہر اونٹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دستِ مبارک کی برکت حاصل کرنے کے لیے دوسرے سے سبقت کرنے لگا کہ پہلے مجھے ذبح کریں، یہ درحقیقت آپؐ کا معجزہ تھا۔

باب الحلق

الفصل الاول

﴿ وعن ﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ لِي مُعَاوِيَةُ إِنِّي قَصَّرْتُ مِنْ رَأْسِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ الْمَرْوَةِ بِمِشْقَصٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۱)

---

(۱) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۲۰۶، ج ۵۔

(*۱) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۳۳) فی کتاب المناسک، باب الحلق والتقصیر عند الاحلال ۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۰۸) فی کتاب الحج، باب جواز تقصیر المعتمر من شعره وانه لا یجب حلقه ۔ والنسائی (ج ۲ ص ۳۱ ـ ۳۲) فی کتاب مناسک الحج، باب این یقصر المعتمر ۔ وابوداود (ج ۱ ص ۲۵۱) فی کتاب المناسک، باب فی القران۔

"ابن عباسؓ نے کہا کہ حضرت معاویہؓ نے مجھ سے فرمایا کہ میں نے مروہ (پہاڑی) کے پاس قینچی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کا قصر کیا تھا"۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اس حدیث میں اشکال ہے، وہ یہ کہ تقصیر کا یہ واقعہ جس کے متعلق حضرت معاویہؓ نے خبر دی ہے، اس کا تعلق یا تو حج سے ہے اور یا عمرہ سے، لیکن اس واقعہ کو حج پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ حج کا حلق یا تقصیر منیٰ میں ہوتا ہے نہ کہ مروہ کے پاس، نیز روایات سے یہی ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج میں حلق ہی کیا تھا نہ کہ تقصیر، لہذا اب یہ بات متعین ہوگئی کہ اس واقعہ کا تعلق عمرہ سے ہے، اور چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار عمرے کیے ہیں تو اس کا تعلق کونسے عمرہ سے ہے، عمرة الحدیبیہ کا واقعہ تو یہ نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ حدیبیہ میں آپؐ نے حلق کیا تھا اور حدیبیہ ہی سے واپس ہوگئے تھے، مروہ تک پہنچنے بھی نہ پائے تھے، نیز حضرت معاویہؓ اس وقت تک مسلمان بھی نہیں ہوئے تھے، اور اس کو عمرة القضاء کا واقعہ بھی نہیں قرار دیا جاسکتا کیونکہ یہ اسلام معاویہؓ سے پہلے کا واقعہ ہے، حضرت معاویہؓ فتح مکہ کے سال جو ۸ھ میں ہے، مسلمان ہوئے۔ اور اس کو حجۃ الوداع کے عمرہ پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور جن کے ساتھ ھدی تھی وہ سب عمرہ کرکے حلال نہیں ہوئے تھے، بلکہ وہ لوگ جو اپنے ساتھ ھدی نہیں لائے تھے ان کو آپؐ نے حلال ہونے کا حکم دیا تھا انھوں نے ہی مروہ کے پاس حلق یا قصر کیا تھا اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قصر یا حلق منیٰ ہی میں ہوا ہے، نہ کہ مروہ کے پاس۔

البتہ امام نووی رحمہ اللہ نے اس واقعہ کو عمرہ جعرانہ پر محمول کیا ہے اور باقی جن روایات میں "وذلک فی حجۃ" یا "وذلک فی ایام العشر" کا ذکر ہے تو یہ حضرت معاویہؓ یا ان سے نیچے کے راوی کا نسیان یا وہم ہے اسی لیے بعض صحابہ نے اس پر نکیر بھی کی ہے (۲)۔

---

(۲) دیکھیے عمدة القاری: ص ٦٦۔٦٧، ج ١٠، التعلیق الصبیح ص ۲۴۰، ج ۳۔

باب

الفصل الاول

﴿عن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَفَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ بِمِنًى لِلنَّاسِ يَسْأَلُونَهُ فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَمْ أَشْعُرْ فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ فَقَالَ اذْبَحْ وَلَا حَرَجَ فَجَاءَ آخَرُ فَقَالَ لَمْ أَشْعُرْ فَنَحَرْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ فَقَالَ ارْمِ وَلَا حَرَجَ فَمَا سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ شَيْءٍ قُدِّمَ وَلَا أُخِّرَ إِلَّا قَالَ افْعَلْ وَلَا حَرَجَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ قَالَ ارْمِ وَلَا حَرَجَ وَأَتَاهُ آخَرُ فَقَالَ أَفَضْتُ إِلَى الْبَيْتِ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ قَالَ ارْمِ وَلَا حَرَجَ (۲*)

”عبداللہ بن عمرو بن عاص ؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں لوگوں کی خاطر کھڑے ہوئے تاکہ وہ مسائل دریافت کر سکیں تو ایک آدمی آپ کے پاس آیا، اس نے کہا مجھے معلوم نہیں تھا میں نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو آپ نے فرمایا اب ذبح کر دو تمھیں گناہ نہیں ہوا پھر ایک اور شخص آیا اس نے عرض کیا کہ مجھے علم نہ تھا میں نے رمی سے پہلے ذبح کر لیا تو آپ نے فرمایا اب رمی کر لو تمھیں گناہ نہیں ہوا۔ پس نہیں سوال کیا گیا آپ سے کسی شے کے بارے میں جس کو مقدم یا موخر کر دیا گیا تھا مگر آپ نے فرمایا اب کر لو، گناہ نہیں ہوا۔ مسلم کی ایک روایت میں ایک آدمی کا ذکر ہے جس نے رمی سے پہلے حلق کیا تھا تو آپ نے ”ارم ولا حرج“ فرمایا ایک اور کا ذکر ہے جس نے طواف زیارت رمی سے پہلے کر لیا تھا تو اس کو بھی آپ نے فرمایا ”ارم ولا حرج“۔“

(۲*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۳۴) فی کتاب المناسک، باب الفتیا علی الدابۃ عند الجمرۃ۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۲۱۔ ۴۲۲) فی کتاب الحج، باب جواز تقدیم الذبح علی الرمی۔ وابوداود (ج ۱ ص ۲۷۵ ۔ ۲۷۶) فی کتاب المناسک، باب فی من قدم شیئا قبل شئی فی حجہ۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۸۲) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی من حلق قبل ان یذبح او نحر قبل ان یرمی۔ ومالک (ص ۳۵۳۔ ۳۵۴) فی کتاب الحج، باب جامع الحج۔

یوم النحر میں ادا کیے جانے والے افعال کے اندر ترتیب کا حکم

ذی الحجہ کی دسویں تاریخ یوم النحر میں چار قسم کے افعال ادا کیے جاتے ہیں، سب سے پہلے رمی ہے پھر قربانی پھر حلق اور پھر طوافِ زیارت ہے۔

حضرت جابرؓ کی وہ طویل حدیث جس میں آپؐ کے طریقۂ حج کو بیان کیا گیا ہے وہ اسی ترتیب مذکور کے موافق ہے، چنانچہ یوم النحر میں مناسک کی مذکورہ ترتیب پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ لیکن اس ترتیب کی سنیت اور وجوب میں اختلاف ہے (۲)۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، حسن بصریؒ، طاوسؒ، مجاہدؒ، سعید بن جبیرؒ، عطاءؒ، ابوثورؒ، داؤدؒ اور ابن جریر طبریؒ کے نزدیک یہ ترتیب مسنون ہے، اس لیے اگر ناسیاً یا جاہلاً اس ترتیب کے خلاف کیا تو اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا اور اگر عامداً اس ترتیب کے خلاف کیا تو اس بارے میں امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس پر کوئی دم نہیں ہوگا۔ حضرت عطاءؒ اور اسحاقؒ کا مسلک بھی اسی کے موافق ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم واجب ہے سعید بن جبیرؒ، جابر بن زیدؒ، قتادہؒ اور ابراہیم نخعیؒ سے بھی اسی کے موافق مروی ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے اور اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ترتیب واجب ہے، لہٰذا اگر کسی نے اس ترتیب کے خلاف کیا خواہ عامداً ہو یا ناسیاً ہو یا جاہلاً ہو اس پر دم واجب ہے۔

جمہور کا استدلال اسی روایت سے ہے، اسی طرح اس قسم کی جتنی روایات میں "ولاحرج" کا ذکر آیا ہے وہ سب جمہور کی دلیل ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر "لاحرج" کا مطلب صرف اتنا ہے کہ چونکہ یہ تقدیم اور تاخیر ناواقفیت یا نسیان کی وجہ سے ہوئی ہے، اس لیے اس میں کوئی گناہ نہیں ہے، وجوبِ دم کی نفی مراد نہیں ہے، کیونکہ سائل نے گناہ سمجھتے ہوئے "لم اشعر" کہہ کر عذر خواہی کو مقدم کیا، اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "لاحرج" فرمایا اور یہ اس لیے کہ چونکہ صحابہ کرامؓ کا آپؐ کے ساتھ حج کرنے کا یہ پہلا موقعہ تھا اور لوگوں کو اب تک مناسکِ حج کی ترتیب کا صحیح علم نہیں ہوا تھا، اس لیے اس وقت فسادِ ترتیب کے گناہ کی نفی کی گئی۔

(۲) تفصیل مذاہب کے لیے دیکھیے المغنی: ص ۲۳۰ـ۲۳۱، ج ۳۔

دراصل یوم النحر میں چار افعال حج ہیں، پہلے رمی، پھر نحر، پھر حلق، پھر طواف زیارت، حنفیہ کے نزدیک قارن اور متمتع کے لیے پہلی تین چیزوں کو بالترتیب ادا کرنا واجب ہے، طواف میں ترتیب واجب نہیں، چاہے اس کو مقدم کرے چاہے موخر کرے یا درمیان میں ادا کرے، مفرد کے لیے ذبح اور باقی تین چیزوں میں ترتیب ضروری نہیں چونکہ اس پر قربانی واجب نہیں (۴)۔

حنفیہ کی دلیل ابن عباسؓ کا فتویٰ ہے جو اس حدیث "لاحرج" کے راوی بھی ہیں، انھوں نے وجوب جزاء کا فتویٰ دیا ہے، لہذا "لاحرج" سے گناہ کی نفی مراد ہوگی، اس کا قرینہ یہ بھی ہے کہ جب اس طرح کے سوالات زیادہ ہونے تو آپ نے فرمایا: حرج تو کسی مسلمان کی آبروریزی میں ہے۔ یہاں حرج گناہ کے معنی میں ہے، چونکہ صحابہؓ نے جب آپ کا خطبہ سنا تو اپنے افعال کی ترتیب کو اس کے خلاف پایا، اس لیے ان کو گناہ کا اندیشہ ہوا اس خیال کی اصلاح کے لیے آپ نے "لاحرج" فرمایا۔

باب خطبة يوم النحر ورمى ايام التشريق والتوديع

الفصل الاول

﴿عن﴾ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ خَطَبَنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ النَّحْرِ قَالَ إِنَّ الزَّمَانَ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللهُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ثَلَاثٌ مُتَوَالِيَاتٌ ذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحِجَّةِ وَالْمُحَرَّمُ وَرَجَبُ مُضَرَ الَّذِي بَيْنَ جُمَادٰى وَشَعْبَانَ وَقَالَ أَيُّ شَهْرٍ هٰذَا قُلْنَا اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتّٰى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ فَقَالَ أَلَيْسَ ذَا الْحِجَّةِ قُلْنَا بَلٰى قَالَ أَيُّ بَلَدٍ هٰذَا قُلْنَا اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتّٰى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ الْبَلْدَةَ قُلْنَا بَلٰى قَالَ فَأَيُّ

(۴) دیکھیے البحر الرائق: ص ۲۴، ج ۳۔

يَوْمٍ هٰذَا قُلْنَا اَللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتّٰى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ يَوْمَ النَّحْرِ قُلْنَا بَلٰى قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هٰذَا فِي بَلَدِكُمْ هٰذَا فِي شَهْرِكُمْ هٰذَا وَسَتَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا فَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي ضُلَّالًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اَللّٰهُمَّ اشْهَدْ فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعٰى مِنْ سَامِعٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۴*)

”حضرت ابوبکرہؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم نحر میں خطبہ دیا۔ آپ نے فرمایا کہ زمانہ گھوم کر اسی حالت پر آگیا جس پر آسمانوں اور زمین کی تخلیق کے وقت تھا۔ سال بارہ مہینے کا ہے۔ ان میں چار مہینے حرام ہیں تین مہینے ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم تو مسلسل ہیں اور رجب مضر ہے جو جمادی الثانیہ اور شعبان کے درمیان ہے۔ فرمایا یہ کونسا مہینہ ہے؟ ہم نے عرض کیا اللہ اور اس کا رسولؐ زیادہ جانتے ہیں، تو آپؐ خاموش رہے یہاں تک کہ ہم نے سمجھا کہ آپؐ اس مہینہ کا کوئی دوسرا نام تجویز کریں گے۔ فرمایا یہ ذی الحجہ نہیں ہے؟ ہم نے کہا کیوں نہیں یہ ذی الحجہ ہی ہے، فرمایا یہ کونسا شہر ہے؟ ہم نے کہا اللہ اور رسولؐ زیادہ جانتے ہیں آپؐ خاموش رہے ہم سمجھے کہ آپؐ اس کا کوئی اور نام رکھیں گے، آپؐ نے فرمایا یہ بلدہ نہیں ہے؟ ہم نے کہا کیوں نہیں یہ بلدہ ہی ہے۔ فرمایا یہ کونسا دن ہے؟ ہم نے عرض کیا اللہ اور اس کا رسولؐ زیادہ جانتے ہیں، آپؐ خاموش رہے یہاں تک کہ ہم نے گمان کیا کہ آپؐ اس دن کا کوئی دوسرا نام رکھیں گے۔ فرمایا کیا یہ یوم نحر نہیں ہے؟ ہم نے عرض کیا کیوں نہیں یہ یوم نحر ہی ہے۔ پھر آپؐ نے فرمایا بیشک تمہارے خون، تمہارے مال اور تمہاری آبرو تم پر حرام ہیں جیسے تمہارا یہ دن تمہارے اس شہر میں، تمہارے اس مہینے میں حرام ہے اور تم عنقریب اپنے رب سے ملو گے تو وہ تم سے تمہارے اعمال کے بارے میں پوچھیں گے۔ خبردار تم میرے بعد گمراہ نہ ہوجانا کہ ایک دوسرے کی گردن مارنے لگو۔ خبردار کیا میں نے حق کا پیغام پہنچادیا؟ صحابہ نے عرض کیا یقیناً آپ نے حقِ تبلیغ ادا کیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا! اے اللہ گواہ رہ۔ پس چاہیے کہ حاضر و موجود غائب و غیر حاضر تک پہنچائے بسا اوقات بالواسطہ جس کو پیغام پہنچایا جائے وہ بلاواسطہ سننے والے سے زیادہ یاد رکھنے والا اور سمجھنے والا ہوتا ہے۔“

(۴*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۳۴) فی کتاب المناسک، باب الخطبة ایام منی۔ و مسلم (ج ۲ ص ۶۰۔ ۶۱) فی کتاب القسامة باب تغلیظ تحریم الدماء والاعراض والاموال۔ وابوداود (ج ۱ ص ۲۶۸۔ ۲۶۹) فی کتاب المناسک، باب الاشهر الحرم۔

خطب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم النحر

اس حدیث کے پیش نظر حضرات شافعیہ کہتے ہیں کہ ایام النحر کے پہلے دن یعنی دس ذی الحجہ کو خطبہ پڑھنا مستحب ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک دوسرے دن یعنی گیارہویں ذی الحجہ کو خطبہ پڑھنا مستحب ہے، چنانچہ وہ تمام روایات صحیحہ جن میں دوسرے دن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ کا ذکر ہے وہ مسلک حنفیہ کی مؤید ہیں، لہذا اس حدیث کے بارے میں کہا جائے گا کہ آپ کا یہ خطبہ وعظ و نصیحت کا تھا اصل خطبہ جو معروف ہے آپ نے دوسرے دن ہی ارشاد فرمایا تھا (۵)۔

ان الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق اللہ السموات والارض

مطلب یہ ہے کہ جو زمانہ سالوں کی طرف اور سال جو مہینوں کی طرف منقسم ہے یہ انقسام اپنے اس اصلی حساب کی طرف لوٹ آیا ہے جس کو اللہ تعالی نے آسمان و زمین کی پیدائش کے وقت مقرر فرمایا تھا؛ اس اصلی حساب کے اعتبار سے تو ہر سال بارہ مہینے اور ہر مہینہ انتیس یا تیس دن کے حساب سے اللہ تعالی نے مقرر فرمایا تھا، مگر زمانہ جاہلیت میں کفار اپنی مرضی اور منشاء کے مطابق مہینوں کو مقدم و موخر کردیا کرتے تھے اور کبھی بارہ کے بجائے تیرہ مہینے کا سال بنالیا کرتے تھے، مثلاً اشہر حرم کا یہ لوگ احترام کرتے تھے تو محرم کے اختتام پر مثلاً یہ فیصلہ کیا گیا کہ صفر میں قتال نہ کیا جائے تو صفر پر محرم کا حکم لگادیا جاتا تھا اور محرم کے گذرے ہوئے مہینے کو کالعدم اور غیر معتبر قرار دیا جاتا تھا، اس طرح گویا سال میں ایک مہینے کا اضافہ بھی ہوجاتا تھا، اور ترتیب بھی بدل جاتی تھی، جب صفر کو محرم قرار دیا گیا ہے تو ربیع الاول کو صفر قرار دیا جاتا تھا "وھکذا الی الاخر" چنانچہ اللہ تعالی نے ان کے اس احمقانہ طرز عمل کو باطل قرار دیتے ہوئے اور سال کے ہر مہینے کو اس کی اصل پر برقرار رکھتے ہوئے فرمایا "انما النسیئ زیادۃ فی الکفر" اور جس سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کیا تھا، یہ وہ سال ہے کہ جس میں ذی الحجہ کا مہینہ اپنی جگہ پر پہنچ گیا تھا، اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ان الزمان قد استدار کھیئتہ" یعنی زمانہ گھوم کر اسی ہئیت اور ترتیب پر آگیا ہے جو اللہ کی مقرر کی ہوئی ہے، لہذا تم اس کی حفاظت کرو اور حج ہمیشہ اسی وقت میں کرتے رہو اور اہل جاہلیت کی طرح ایک مہینہ کو دوسرے مہینہ سے تبدیل مت کرو۔

لیکن اس کا یہ مقصد نہیں ہے کہ زمانہ اسی سال اپنے اصلی ترتیب پر آیا ہے، بلکہ اس سے پہلے ۸ ھ میں عتّاب بن اَسید کو مکہ کا امیر اور ۹ ھ میں حضرت ابوبکرؓ کو امیر الحج بناکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

(۵) دیکھیے مرقات: ص ۳۶۵، ج ۵۔

نے روانہ کیا تھا تو اس وقت بھی یہی صحیح ترتیب مانی جائے گی، ورنہ تو ان سالوں میں جتنے مسلمانوں نے حج کیے تھے اس کا غیر معتبر ہونا لازم آئے گا، اس لیے کہ حج صرف ذی الحجہ میں معتبر ہے (۶)۔

السنة اثنا عشر شهراً

یہ جملہ مستانفہ ہے جو ماقبل جملہ کا بیان اور اس کی وضاحت ہے (۷)۔

منها اربعة حرم

اشہر حرام چار ہیں جیسا کہ حدیث میں ان کی وضاحت مذکور ہے، ذی القعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب اور ان میں قتل و قتال کو ممنوع قرار دیا گیا ہے لقوله تعالی "فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ" چنانچہ حضرت عطاء بن ابی رباح کے نزدیک اب بھی ان مہینوں میں قتال حرام ہے، لیکن جمہور کے نزدیک ان مہینوں میں حرمت قتال منسوخ ہے، اور ان کے نزدیک مذکورہ بالا آیت میں ظلم سے مراد ارتکاب معاصی ہے، یعنی جس طرح حرم میں اور حالت احرام میں گناہ کرنا بہت ہی بُرا ہے، اسی طرح ان مہینوں میں بھی ارتکاب معاصی اقبح اور اشنع ہے اور جمہور کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے: "انه صلى الله عليه وسلم حاصر الطائف وغزا هوازن بحنين في شوال و ذي القعدة" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شوال اور ذی قعدہ کے مہینوں میں طائف کا محاصرہ کیا اور قبیلہ ہوازن کے ساتھ غزوہ کیا، یہ بھی اشہر حرام میں حرمتِ قتال کے نسخ پر دلالت کرتا ہے (۸)۔

رجب مضر

"مُضَر" عمر کے وزن پر غیر منصرف ہے اور یہ عرب کے ایک بڑے قبیلہ کا نام ہے، چونکہ اس قبیلہ کے لوگ بنسبت عرب کے دوسرے قبائل کے رجب کی بہت زیادہ تعظیم اور احترام کرتے تھے، نیز رجب کے استحلال کے سلسلے میں کبھی انھوں نے دوسرے قبائل کے ساتھ موافقت نہیں کی، اس لیے رجب کی

---

(۶) دیکھیے مرقات: ص ۳۶۵۔ ۳۶۶، ج ۵۔

(۷) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۳۱۶، ج ۵۔

(۸) دیکھیے تفسیر بیضاوی مع حاشیة الشیخ زادہ: ص ۳۳۲، ج ۲۔

اضافت اس قبیلہ کی طرف کی جاتی ہے (۹) ۔

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

﴿ وعن ﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ اسْتَأْذَنَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَبِيتَ بِمَكَّةَ لَيَالِيَ مِنًى مِنْ أَجْلِ سِقَايَتِهِ فَأَذِنَ لَهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۹)

"حضرت عباسؓ نے منی کی راتوں میں حجاج کو زمزم پلانے کے لیے مکہ میں رات گزارنے کی اجازت مانگی تو آپ ؐ نے انہیں اجازت دیدی ۔ "

منی میں رات گذارنا

جو راتیں منی میں گذاری جاتی ہیں یعنی گیارہویں بارہویں اور تیرہویں تاریخوں کی راتیں ، ان راتوں کو منی کے اندر گذارنے کے متعلق اختلاف ہے ، چنانچہ جمہور کے نزدیک بیتِ منی (منی میں رات گذارنا) واجب ہے ، جبکہ حنفیہ کے ہاں بیتِ منی مسنون ہے ، امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کا بھی ایک قول اسی کے مطابق ہے ۔ (۱۰)

حدیث مذکور کو فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے لیے مستدل قرار دیا ہے ۔

جمہور کے ہاں وجہ استدلال اس طرح ہے کہ اگر بیتِ منی واجب نہ ہوتی تو حضرت عباسؓ مکہ میں رات گذارنے کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب نہ کرتے ، جب انھوں نے اجازت طلب کی تو معلوم ہوا کہ بیتِ منی واجب ہے ورنہ ترک سنت کے لیے طلبِ اذن کی ضرورت نہیں ہے ۔

اور حنفیہ کی وجہ استدلال اس حدیث سے یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عباسؓ کو مکہ میں رات گذارنے کی اجازت دینا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیتِ منی واجب نہیں ہے ، کیونکہ اگر

(۹) دیکھیے مرقات: ص ۳۶٦ ، ج ۵ ۔

(*۹) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۳۵) فی کتاب المناسک ، باب هل یبیت اصحاب السقایة او غیرهم بمکة لیالی منی ۔ و مسلم (ج ۱ ص ۴۲۲) فی کتاب الحج ، باب وجوب المبیت بمنی لیالی ایام التشریق والترخیص فی ترکه لاهل السقایة ۔ وابوداود (ج ۱ ص ۲۷۰) فی کتاب المناسک ، باب من بیت بمکة لیالی منی ۔ وابن ماجة (ص ۲۲۰) فی ابواب المناسک ، باب البیتوتة بمکة لیالی منی ۔ والدارمی (ج ۲ ص ۱۰۲) فی کتاب المناسک ، باب فیمن بیت بمکة لیالی منی من علة ۔

(۱۰) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۴٦ ، ج ۳ ۔

بیتِ منی واجب ہوتی تو آپ ہرگز اجازت نہ دیتے، جب اجازت دے دی تو معلوم ہوا کہ بیتِ منی مسنون ہے، واجب نہیں ہے۔

اور جہاں تک تعلق ہے جمہور کے استدلال کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ طلبِ اذن وجوب کی دلیل نہیں ہے، اس لیے کہ صحابہ کرامؓ کے نزدیک مخالفتِ سنت ایک خطرناک امر تھا؛ خصوصاً اس جیسے مقام میں جہاں پر ترکِ سنت کی وجہ سے آپؐ کی صحبت سے محروم ہونا پڑے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ترکِ سنت میں اساءت ہے تو یہاں پر طلبِ اذن اس اساءت کے اسقاط کے لیے تھی، لہذا ان سے بیتِ منی کے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

صاحب ھدایہؒ فرماتے ہیں (۱۱) کہ بیتِ منی مناسکِ حج اور حج کے افعالِ مقصودہ میں سے نہیں ہے، بلکہ رمی کی سہولت کے پیش نظر سے اختیار کیا جاتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے منی کے علاوہ کسی اور جگہ رات گذاری اور پھر رمی کے لیے حاضر ہوا تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، لیکن منی کے علاوہ کہیں اور رات گذارنا مکروہ ضرور ہے، اس لیے کہ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی متابعت کا ترک لازم آتا ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بیتِ منی کے ترک پر لوگوں کو سزا دیتے تھے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❋ وعن ❋ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ ثُمَّ رَقَدَ رَقْدَةً بِالْمُحَصَّبِ ثُمَّ رَكِبَ إِلَى الْبَيْتِ فَطَافَ بِهِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (*۱۱)

"حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر، عصر، مغرب اور عشاء محصب میں ادا کی، تھوڑی دیر سوئے پھر سوار ہو کر بیت اللہ تشریف لے گئے اور اس کا طواف کیا"۔

المحصب

محصب، ابطح، بطحاء اور خیف بنی کنانہ یہ سب ایک جگہ کے نام ہیں (۱۲) یہ جگہ جنت المعلی کے

(۱۱) دیکھیے ھدایہ مع الشرح فتح القدیر: ص ۳۹۵، ج ۲۔

(*۱۱) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۳۶) فی کتاب المناسک، باب طواف الوداع۔

(۱۲) دیکھیے اشعۃ اللمعات: ص ۳۶۵، ج ۲۔

ذریب واقع ہے، لغۃً محصب اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں حصباء یعنی سنگریزے زیادہ ہوں، اور ابطح اس چوڑی نالی کو کہتے ہیں جس میں کنکریاں بچھی ہوئی ہوں۔

محصب میں ٹھہرنے کا حکم

پھر نزول بالمحصب کے بارے میں اختلاف ہے (۱۲) چنانچہ بعض حضرات کہتے ہیں کہ محصب میں ٹھہرنا مسنون ہے اور یہ افعال حج کا تتمہ ہے، ابن عمرؓ کا یہی قول ہے، ان کا استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے، جس میں آپؐ نے فرمایا "انا نازلون غداً ان شاء اللہ بخیف بنی کنانہ" اس کا سبب یہ تھا کہ قریش نے اسی جگہ خیف بنی کنانہ میں باہم عہد کیا تھا اور یہ قسم کھائی تھی کہ ہم بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب سے مکمل مقاطعہ کریں گے، یعنی ان سے میل جول، نکاح، خرید و فروخت اس وقت تک چھوڑے رہیں گے جب تک یہ لوگ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کو ہمارے حوالہ نہ کریں، تو آپؐ نے چاہا کہ اسی جگہ شعائرِ اسلام کا اظہار کیا جائے جہاں پر مشرکین مکہ نے اس سے قبل شعائرِ کفر کا اظہار کیا تھا، تاکہ اللہ تعالیٰ کی اس نعمتِ عظمیٰ کا شکر ادا کریں۔

نیز طبرانی نے اوسط میں حضرت عمرؓ کا یہ اثر نقل کیا ہے "عن عمر بن الخطاب قال: "من السنۃ النزول فی الابطح" صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں: اصح یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابطح میں اس مقصد کے لیے نزول فرمایا تھا تاکہ مشرکین کو یہ دکھائیں کہ جس جگہ انھوں نے مقاطعہ کرکے اپنی برتری کا اظہار کیا تھا آج وہی جگہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے آپؐ کے زیر تسلط ہے، لہذا اس جگہ ٹھہرنا مسنون ہے اور اس کا مسنون ہونا اسی طرح ہے جیسے طواف میں رمل کا سنت ہونا ہے۔

اس کے برخلاف بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ نزول بالمحصب سنت نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں نزول استراحت کے لیے اور محض اتفاقی طور پر ہوا تھا جس کی صورت یہ ہوئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام ابورافع نے جو آپؐ کے سامان کے محافظ تھے اپنی طرف سے آپؐ کا خیمہ وہاں نصب کیا تھا، اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی حکم نہیں تھا۔

حضرت ابن عباسؓ کا یہی قول ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "التحصیب لیس بشی انما ہو منزل نزلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"۔

نیز حضرت عائشہؓ کا قول بھی اسی کے موافق ہے، چنانچہ صحیحین کی یہ روایت ہے: عن عائشۃ قالت،

(۱۲) دیکھیے اشعۃ اللمعات: ص ۳۶۶، ج ۲۔

"نزول الابطح لیس بسنة انما نزله رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لانه کان اسمح لخروجه اذا خرج"۔

لیکن اس بارے میں راجح اور افضل یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نزول بالمحصب ثابت ہے اگرچہ وہ علی سبیل النسک والتعبد نہ ہو، لیکن اتباعاً لفعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ نزول احسن اور افضل ہوگا، چنانچہ آپؐ کے بعد خلفاء راشدینؓ کا بھی اس پر عمل رہا ہے۔

اور جہاں تک تعلق ہے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے قول کا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نزول بالمحصب کے ترک سے دم وغیرہ لازم نہیں آئے گا۔

چنانچہ امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں ابن عمرؓ کا یہ اثر نقل کیا ہے "عن ابن عمر انه کان یصلی الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمحصب ثم یدخل من اللیل فیطوف بالبیت"، قال: محمد هذا احسن ومن ترک النزول بالمحصب فلاشیٔ علیه، وهو قول ابی حنیفة رحمه اللّٰہ"۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❊ وعن ❊ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ النَّاسُ يَنْصَرِفُونَ فِي كُلِّ وَجْهٍ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَنْفِرَنَّ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ آخِرُ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ إِلَّا أَنَّهُ خُفِّفَ عَنِ الْحَائِضِ. مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۱۳)۔

"حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ (حج کے بعد) لوگ ہر طرف واپس جارہے تھے تو آپؐ نے فرمایا کہ ہرگز تم میں سے کوئی واپس نہ جائے یہاں تک کہ اس کی آخری ملاقات بیت اللہ سے ہو مگر حائضہ عورت کے لیے رعایت دی گئی ہے۔"

طوافِ وداع

افعالِ حج سے فراغت کے بعد اور مکہ سے روانہ ہوتے وقت جو طواف کیا جاتا ہے اسے طوافِ وداع اور طوافِ صدر کہتے ہیں، اگرچہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس طواف کے بعد جتنے دن چاہے مکہ میں رہے

(*۱۳) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱ ص ۲۳۶) فی کتاب المناسک، باب طواف الوداع۔ ومسلم (ج۱ ص ۴۲۷) فی کتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض۔ وابوداود (ج۱ ص ۲۷۴) فی کتاب المناسک، باب الوداع۔ وابن ماجة (ص ۲۲۰) فی ابواب المناسک، باب طواف الوداع۔ والدارمی (ج۲ ص ۹۹) فی کتاب المناسک، باب فی طواف الوداع۔

، لیکن افضل یہی ہے کہ یہ طواف اس وقت کیا جائے جب مکہ سے نکلنے کا ارادہ کرے ، چنانچہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دن کے کسی حصہ میں طواف صدر کرلیا اور پھر عشاء تک مکہ میں مقیم رہا تو اس کے لیے بہتر یہ ہے کہ وہ دوسرا طواف کرے تاکہ اس کی روانگی اور طواف میں کوئی حائل باقی نہ رہے (۱۴)

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے قول صحیح میں طوافِ صدر واجب ہے ، جبکہ مالکیہ کے ہاں مسنون ہے ، فرضیت کا کوئی قائل نہیں ہے (۱۵) ، طوافِ صدر کے وجوب کے سلسلے میں یہ روایت ائمہ ثلاثہ کی دلیل ہے ۔

البتہ حائضہ بالاتفاق مستثنیٰ ہے ، لیکن یہ طواف صرف آفاقی پر واجب ہے ، اہل مکہ پر یہ طواف واجب نہیں ہے ، نہ اس شخص پر واجب ہے جو میقات کے اندر رہتا ہو ، اور نہ اس شخص پر واجب ہے جو مکہ میں آکر رہنے لگا ہو اور پھر چلے جانے کا ارادہ رکھتا ہو ، اسی طرح وہ شخص جس کا حج فوت ہوگیا ہو اس پر بھی یہ طواف واجب نہیں ہے اور نہ ہی عمرہ کرنے والے پر یہ طواف واجب ہے (۱۶) نیز اس طواف میں نہ تو رمل ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے بعد سعی ہے (۱۷) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ عَائِشَةَ قَالَتْ حَاضَتْ صَفِيَّةُ لَيْلَةَ النَّفْرِ فَقَالَتْ مَا أُرَانِي إِلاَّ حَابِسَتَكُمْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَقْرَى حَلْقَى أَطَافَتْ يَوْمَ النَّحْرِ قِيلَ نَعَمْ قَالَ فَانْفِرِي مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۷*)

---

(۱۴) دیکھیے مرقات: ص ۳۷۱ ـ ۳۷۲ ، ج ۵ ـ

(۱۵) دیکھیے اشعۃ اللمعات: ص ۳۶۷ ، ج ۲ ـ

(۱۶) دیکھیے مرقات: ص ۳۷۲ ، ج ۵ ـ

(۱۷) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۳۸ ، ج ۳ ـ

(۱۷*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۳۷) فی کتاب المناسک ، باب اذا حاضت المراۃ بعدما افاضت و (ص ۲۳۸) باب الادلاج من المحصب ـ ومسلم (ج ۱ ص ۴۲۷) فی کتاب الحج ، باب وجوب طواف الوداع وسقوطہ عن الحائض ـ والنسائی (ج ۱ ص ۶۸ ـ ۶۹) ـ فی کتاب بدء الحیض والاستحاضۃ ـ باب المراۃ تحیض بعد الافاضۃ ـ وابوداود (ج ۱ ص ۲۷۴) فی کتاب المناسک ، باب الحائض تخرج بعد الافاضۃ ـ والترمذی (ج ۱ ص ۱۸۸) فی ابواب الحج ، باب ماجاء فی المراۃ تحیض بعد الافاضۃ ـ وابن ماجۃ (ص ۲۲۰) فی ابواب المناسک ، باب الحائض تنفر قبل ان تودع ـ ومالک (ص ۳۴۲) فی کتاب الحج ، باب افاضۃ الحائض ـ والدارمی (ج ۲ ص ۹۴) فی کتاب المناسک ، باب المراۃ تحیض بعد الزیارۃ ـ واحمد (ج ۶ ص ۳۸) ـ

"حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کو واپسی کی رات میں حیض شروع ہوگیا تو انہوں نے کہا میں اپنے بارے میں نہیں سمجھتی مگر یہ کہ تم سب کو روکنے کا سبب بنوں گی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (حیض کی اطلاع پاکر) فرمایا کہ اللہ اس کو ہلاک کرے اور اس کے حلق کو زخمی کرے کیا اس نے یوم نحر میں طواف (زیارت) کیا ہے؟ تو آپ کو بتایا گیا کہ جی وہ تو کرلیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ پھر چلیں۔"

حاضت صفیةؓ لیلة النفر

حضرت صفیہؓ نے یہ گمان کیا کہ جس طرح طواف زیارت کو عذر کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا اسی طرح طواف وداع بھی عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، اس لیے انھوں نے کہا کہ جب تک میں پاک نہ ہوجاؤں اور طواف نہ کرلوں اس وقت تک سب کو ٹھہرنا پڑے گا، اور آپؐ یہ سمجھے کہ انھوں نے طواف زیارت نہیں کیا ہے جس کی وجہ سے رکنا پڑے گا، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، "عقری حلقی" علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں (۱۸) کہ یہ دونوں لفظ الف مقصورہ کے ساتھ بروزنِ فعلی مروی ہیں، لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ عقراً اور حلقاً تنوین کے ساتھ ہیں، اور یہ مفعول مطلق ہیں فعلِ محذوف کے لیے، تقدیر عبارت یوں ہوگی: "عقرها الله عقراً وحلقها الله حلقاً" "عقراً" کے معنی قتل کردینے اور مار دینے کے ہیں اور "حلقاً" کے معنی حلق کو زخمی کردینے کے ہیں، معنی اگرچہ بددعا کے ہیں لیکن عرب کی عادت کے موافق یہ کلمہ بطور شفقت بولا جاتا ہے۔

بہرحال جب آپؐ کو تحقیق کے بعد یہ معلوم ہوا کہ حضرت صفیہؓ نے یہ بات طوافِ زیارت کے متعلق نہیں کہی ہے، بلکہ طوافِ وداع کے بارے میں کہی ہے تو آپ نے فرمایا کہ طواف وداع کے بغیر مدینہ روانہ ہوجاؤ، کیونکہ عذر کی وجہ سے طوافِ وداع کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۱۸) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۳۲۳، ج۵۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ أَبِي الْبَدَّاحِ بْنِ عَاصِمِ بْنِ عَدِيٍّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِرِعَاءِ الْإِبِلِ فِي الْبَيْتُوتَةِ أَنْ يَرْمُوا يَوْمَ النَّحْرِ ثُمَّ يَجْمَعُوا رَمْيَ يَوْمَيْنِ بَعْدَ يَوْمِ النَّحْرِ فَيَرْمُوهُ فِي أَحَدِهِمَا رَوَاهُ مَالِكٌ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ (*۱۸)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کے چرانے والوں کو منی میں رات گزارنے کے سلسلے میں رخصت و رعایت عطا فرمائی وہ یوم نحر کی رمی کرلیں پھر یوم نحر کے بعد دو دن کی رمی ایک دن میں کرلیں" ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو یہ اجازت عطا فرمائی تھی کہ وہ ایام تشریق کی راتوں میں منی میں نہ رہیں، کیونکہ وہ اپنے جانوروں کی حفاظت اور ان کے چرانے میں مشغول رہتے ہیں ۔ یہ اجازت دینا بھی اس امر پر دال ہے کہ منی میں رات گذارنا سنت ہے واجب نہیں ۔

حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے یہاں یوم حادی عشر کی رمی یوم ثانی عشر کے لیے موخر کی جاسکتی ہے، لیکن یوم ثانی عشر کی رمی یوم حادی عشر میں مقدم نہیں کی جائے گی، عذر کی وجہ سے تاخیر کی اجازت ہے، تقدیم کی نہیں (۱۹) ۔

باب ما یجتنبه المحرم

الفصل الأول

﴿عن﴾ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ فَقَالَ لَا تَلْبَسُوا الْقُمُصَ وَلَا الْعَمَائِمَ وَلَا السَّرَاوِيلَاتِ وَلَا

(*۱۸) الحديث اخرجه النسائی (ج۲ ص ۳۹) فی کتاب المناسک، باب رمی الرعاۃ ۔ وابوداود (ج۱ ص ۲۷۱) فی کتاب المناسک، باب فی رمی الجمار ۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۹۰) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی الرخصۃ للرعاۃ ان یرموا یوما ویدعوا یوما ۔ وابن ماجۃ (ص ۲۱۸) فی ابواب المناسک، باب تاخیر رمی الجمار من عذر ۔ ومالک (ص ۲۳۵) فی کتاب الحج، باب الرخصۃ فی رمی الجمار ۔

(۱۹) دیکھیے مرقات: ص ۳۷٦، ج۵ ۔

اَلْبَرَانِسَ وَلاَ الْخِفَافَ إِلاَّ أَحَدٌ لاَيَجِدُ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ وَلاَ تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ وَلاَ وَرْسٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَزَادَ الْبُخَارِيُّ فِي رِوَايَةٍ وَلاَ تَنْتَقِبُ الْمَرْأَةُ الْمُحْرِمَةُ وَلاَ تَلْبَسُ الْقُفَّازَيْنِ (۱۹*)

"ایک صحابی نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا محرم کون سے کپڑے پہنے؟تو آپ نے فرمایا کہ نہ قمیصیں پہنو،نہ عمامے، نہ پاجامے، نہ ٹوپی والے کوٹ، نہ موزے الایہ کہ کسی کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ موزے پہنے اور ان کو وسط قدم کی ہڈی کے نیچے لے کاٹ دے اور نہ وہ کپڑا پہنو جو زعفران یا ورس سے رنگا گیا ہو" ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مایلبس کے بارے میں سوال کیا گیا تھا لیکن آپ نے مالایلبس سے جواب دیا، علامہ نووی نے علماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس میں کلام کی جزالت اور عمدگی ہے، اس لیے کہ مایلبس جو جائز ہے اس کا شمار مشکل ہے اور مالایلبس کا شمار آسان ہے اس لیے اس کو بیان فرمایا، اور بیضاوی نے فرمایا کہ سوال تو مایلبس کے متعلق کیا گیا لیکن جواب میں مفہوم مخالف کو ملحوظ رکھتے ہوئے دلالت التزامی کے ذریعہ ما۔یجوز کو بتانے کے لیے مالایلبس کو اس لیے اختیار کیا گیا کہ اس میں اختصار بھی ہے اور احاطہ بھی (۲۰)

وہ چیزیں جن کا پہننا محرم کے لیے ممنوع ہے

محرم کے لیے سلے ہوئے کپڑے پہننے کی اجازت نہیں ہے، اسی لیے قمیص، سراویل اور برنس کا استعمال ممنوع ہے۔

برنس اس کوٹ کو کہتے ہیں جس کی ٹوپی ساتھ ساتھ سلی ہوئی ہوتی ہے۔

(۱۹*) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۴۸) فی کتاب المناسک 'باب ماینهی من الطیب للمحرم والمحرمة' وباب لبس الخفین للمحرم اذا لم یجد النعلین و (ج ۲ ص ۸۶۳) فی کتاب اللباس 'باب البرانس ۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۷۲ ۔ ۳۷۳) فی کتاب الحج 'باب مایباح للمحرم بحج او عمرة لبسه ومالایباح ۔ والنسائی (ج ۲ ص ۸) فی کتاب مناسک الحج 'باب النهی عن لبس القمیص للمحرم ۔ وباب النهی عن لبس السراویل فی الاحرام' وباب النهی عن ان تنتقب المراة الحرام' وباب النهی عن لبس البرانس فی الاحرام ۔ وابوداود (ج ۱ ص ۲۵۳) فی کتاب المناسک' باب مایلبس المحرم ۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۷۱) فی ابواب الحج' باب ماجاء فی مالایجوز للمحرم لبسه ۔ وابن ماجة (ص ۲۱۰) فی ابواب المناسک 'باب مایلبس المحرم من الثیاب ۔ ومالک (ص ۳۳۰ ۔ ۳۳۱) فی کتاب الحج 'باب ماینهی عنه من لبس الثیاب فی الاحرام ۔ والدارمی (ج ۲ ص ۴۹) فی کتاب المناسک 'باب مایلبس المحرم من الثیاب ۔

(۲۰) دیکھیے عمدة القاری ص ۱۶۱، ج ۹ ۔

لیکن یہ حکم رجال کے لیے ہے، نساء کو سلے ہوئے کپڑے پہننے کی اجازت ہے، پھر چونکہ احرام رجل فی الراس ہوتا ہے، اس لیے اس کو کشفِ راس کرنا ضروری ہے اور احرام مرأۃ فی الوجہ ہوتا ہے تو اس کو کشفِ وجہ کرنا ضروری ہے، نقاب کو عورت اس طرح استعمال کرے کہ وہ چہرے کے ساتھ متصل نہ ہو۔

اگر نعلین نہ ہوں تو حنابلہ کے یہاں خفین بلاقطع من اسفل الکعبین استعمال کیے جاسکتے ہیں، جبکہ حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں قطع من اسفل الکعبین ضروری ہے (۲۱) حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت حنفیہ اور شافعیہ کی دلیل ہے۔

البتہ حنفیہ کے ہاں کعب سے وسطِ قدم مراد ہے (۲۲) اور یہی احوط ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک کعب سے مراد وہ ہڈی ہے جو طرفِ قدم میں ابھری ہوئی ہوتی ہے جسے ٹخنا کہتے ہیں۔

اور اگر ازار نہ ہو تو سراویل پہننا بالاتفاق جائز ہے، لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سراویل کو پھاڑ کر اگر ازار کی طرح بنانا ممکن ہے تو پھر ازار کی طرح بناکر پہنے، لیکن اگر شق نہیں کرسکتا یا شق کرسکتا ہے لیکن نہیں کیا تو عذر کی وجہ سے پہننا تو جائز ہے، لیکن خفین اور سراویل دونوں کے پہننے میں دم واجب ہوگا۔ جب کہ خفین کو قطع نہ کیا ہو اور سراویل کو ازار کی طرح نہ بنایا ہو۔

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں بغیر شق کے پہننا جائز ہے اور اس کے پہننے سے دم بھی واجب نہیں ہوگا، یہ حضرات شقِ سراویل کو اضاعتِ مال کہتے ہیں۔

لیکن اس کو اضاعتِ مال کہنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ خود امام شافعیؒ لُبس خفین کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر کسی کے پاس جوتے نہ ہوں تو اس کے لیے خفین کا بعینہٖ پہننا جائز نہیں ہے بلکہ ان کو کعبین سے نیچے کاٹنا ضروری ہے، تو جس طرح قطعِ خفین اضاعتِ مال نہیں ہے اسی طرح شقِ سراویل بھی اضاعتِ مال نہیں۔

---

(۲۱) دیکھیے مرقات: ص ۳۴۷۔۳۴۸، ج ۵۔

(۲۲) قال العینی فی العمدۃ ص ۱۶۲، ج ۹، "وقال بعضهم وقال محمد بن الحسن ومن تبعه من الحنفیة الکعب هنا هو العظم الذی هو فی وسط القدم عند معقد الشراک، وقیل ان ذلک لا یعرف عند اهل اللغة، (قلت) الذی قال لا یعرف عند اهل اللغة هو ابن بطال والذی قاله هو لا یعرف وکیف والامام محمد بن الحسن امام فی اللغة والعربیة فمن اراد تحقیق صدق هذا فلینظر فی مصنفه الذی وضعه علی اوضاع یعجز عنه الفحول من العلماء والاساطین من المحققین وهو الذی سماه الجامع الکبیر، والذی قاله هو الذی اختاره الاصمعی، قاله الامام فخر الدین" انتهی۔

﴿ وعن ﴾ عُثْمَانَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لاَ يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ وَلاَ يُنْكِحُ وَلاَ يَخْطُبُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۲*)

"محرم نہ اپنا نکاح کرے نہ دوسرے کا اور نہ نکاح کا پیغام دے ۔"

حالت احرام میں نکاح اور انکاح کا حکم

محرم کے لیے جماع اور دواعی جماع بالاتفاق حرام ہیں اور خطبہ نکاح بالاتفاق حلال ہے، نکاح اور انکاح میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ ناجائز کہتے ہیں اور ان کے ہاں نکاح بحالتِ احرام باطل ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک نکاح اور انکاح دونوں جائز ہیں (۲۳) حنفیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے جو اسی باب کی فصل اول کی روایت ہے: عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وھو محرم"۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ایک تو حضرت عثمانؓ کی اسی روایت سے ہے: "لاینکح المحرم ولا ینکح"

نیز انھوں نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مقابلہ میں حضرت میمونہؓ کی روایت "تزوجنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن حلالان بسرف" (۲۴) اور ابو رافع کی روایت "تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وھو حلال وبنی بھا وھو حلال وکنت انا الرسول فیمابینھما" (۲۵) اور حضرت یزید بن اصم کی روایت "تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وھو حلال" (۲٦) کو پیش کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت میمونہؓ کی ذات سے یہ واقعہ متعلق ہے، ابو رافع جو آپؐ کے آزاد کردہ غلام تھے وہ درمیان میں قاصد تھے اور یزید بن اصمؒ حضرت میمونہ کے بھانجے ہیں، ان خصوصیات کی وجہ سے ابن عباسؓ کی روایت

(۲۲*) الحدیث اخرجه مسلم (ج۱ ص ۴۵۳) فی کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم وکراھة خطبته۔ والنسائی (ج۲ ص ۲٦) فی کتاب مناسک الحج، باب النھی عن ذلک۔ وابوداؤد (ج۱ ص ۲۵۵) فی کتاب المناسک، باب المحرم یتزوج۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۷۱) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی کراھیة تزویج المحرم۔ ومالک (ص ۳٦۰۔ ۳٦۱) فی کتاب الحج، باب نکاح المحرم۔

(۲۳) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ص ۱۹۵، ج ۱۰۔

(۲۴) سنن ابی داود: ص ۲۵۵، ج ۱۔

(۲۵) سنن ترمذی: ص ۱۷۲، ج ۱۔

(۲٦) ترمذی: ص ۱۷۳، ج ۱۔

کے مقابلہ میں ان حضرات کی روایت کو ترجیح ہوگی، لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت میمونہؓ سے نکاح کرنا حلال ہونے کی حالت میں مانا جائے گا، اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی روایت "لاینکح المحرم ولاینکح" کے ساتھ فعلِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی تعارض نہ ہوگا، برخلاف ابن عباسؓ کی روایت کے کہ اس سے حضرت عثمانؓ کی روایت کا تعارض لازم آرہا ہے، اس لیے حضرت عثمانؓ کی روایت میں جونہی ہے وہ برقرار رہے گی۔ چونکہ محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے اور ابن عباسؓ کی روایت کو یا تو مرجوح ہونے کی وجہ سے ترک کردیا جائے گا یا پھر اس میں تاویل کی جائے گی، تاویل یہ ہے کہ "تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میمونة وھو حلال وظھر امر تزویجھا وھو محرم"۔

حضرات حنفیہ اپنے مذہب کی وجوہ ترجیح متعدد بیان کرتے ہیں:

❶ حضرت ابن عباسؓ کی روایت بالاتفاق اصح مافی الباب ہے، چنانچہ ائمہ ستہ نے اس کی تخریج کی ہے، بلکہ تمام محدثین اس کی تخریج اور تصحیح پر متفق ہیں (۲۷) جبکہ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ نے حضرت میمونہؓ، ابورافعؓ اور یزید بن اصمؒ میں سے کسی ایک کی روایت کی بھی تخریج نہیں کی، اس لیے حدیثِ ابن عباس راجح ہوگی، اور تزوج بحالت احرام جائز ہوگا۔

❷ حدیث ابن عباسؓ کے مطابق امام طحاویؒ نے حضرت ابوھریرۃؓ کی روایت "تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو محرم" (۲۸) نقل کی ہے، ایسے ہی حضرت عائشہؓ کی روایت طحاوی میں ہے: "تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض نسائه وھو محرم" (۲۹) یہاں بعض نساء سے حضرت میمونہ ہی مراد ہوسکتی ہیں چونکہ ان کے علاوہ کسی کے نکاح کا بحالت احرام ہونا منقول نہیں۔ لہذا یہ کہا جائے گا کہ یہ تینوں صحابی تفقہ میں ان تینوں سے ممتاز ہیں، حضرت عائشہؓ حضرت میمونہؓ سے ممتاز ہیں، ابن عباسؓ یزید بن اصمؒ سے ممتاز ہیں اور ابوھریرہ ابو رافعؓ سے ممتاز ہیں، اس لیے تفقہ رواۃ کی بنا پر حضرت عائشہؓ ابن عباسؓ اور ابوھریرۃؓ کی روایات کو ترجیح دی جائے گی اور کہا جائے گا کہ تزوج فی حالت الاحرام جائز ہے۔

❸ حضرت ابن عباسؓ کی روایت مثبتِ زیادت ہے چونکہ حضرت میمونہؓ اور ابورافعؓ کی روایات سے حلال ہونے کی حالت میں تزوج معلوم ہوتا ہے اور وہ سب کو معلوم ہے کہ جائز ہے، لیکن ابن عباسؓ کی روایت سے تزوج فی حالة الاحرام کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور احرام حالتِ طارئہ ہے، جس میں تزوج کا جواز ہر ایک کو معلوم نہیں، اس لیے یہ مثبتِ زیادت ہوگی، اور اسی کو ترجیح دی جائے گی۔

(۲۷) دیکھیے معارف السنن: ج ٦ ص ۱۱٦۔۱۱۷۔
(۲۸) شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۳٦۵ کتاب مناسک الحج باب نکاح المحرم۔
(۲۹) حوالہ بالا۔

● امام طحاوی رحمہ اللہ نے قیاس بیان کیا ہے، کہ محرم کے لیے خوشبو کا خریدنا جائز استعمال ناجائز، سراویل اور قمیص کا خریدنا جائز، استعمال ناجائز، جاریہ کا خریدنا جائز، لیکن اس کے ساتھ جماع ناجائز، تو معلوم ہوا کہ عقود کا جواز احرام کی وجہ سے ختم نہیں ہوجاتا، لہذا عقدِ نکاح بھی جائز ہوگا، اور وطی ناجائز ہوگی، بالخصوص شافعیہ تو عقدِ نکاح کو عقدِ مالی کہتے ہیں لہذا اس کو ضرور جائز ہونا چاہیے۔ (۳۰)

حدیثِ عثمانؓ کا جواب یہ ہے کہ اس میں "لاینکح ولاینکح" بیانِ حرمت کے لیے نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد خلافِ اولیٰ ہونا ہے، جیسا کہ بالاتفاق اسی حدیث کے تیسرے جزء "ولا یخطب" کے متعلق کہا گیا ہے (۳۱)، رہا یہ سوال کہ اس واقعہ کا تعلق حضرت میمونہؓ سے ہے، ابورافعؓ درمیان میں قاصد ہیں اور یزید بن اصمؓ میمونہؓ کے بھانجے ہیں تو ان کی روایت کو ترجیح ہونی چاہیے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عباسؓ حضرت میمونہ کی بہن ام الفضلؓ کے بیٹے ہیں، اور حضرت میمونہؓ نے ام الفضل کے شوہر حضرت عباسؓ کو اپنا وکیل مقرر کردیا تھا، اس لیے عین ممکن ہے کہ حضرت عباسؓ نے پہلے سے سرف پہنچ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے محرم ہونے کی حالت میں حضرت میمونہؓ سے نکاح کردیا ہو اور حضرت میمونہؓ کو بھی نکاح کے وقت کا صحیح علم نہ ہوا ہو، اور ابن عباسؓ چونکہ حضرت عباسؓ کے گھر میں رہتے تھے اور حضرت عباسؓ معاملہ کو طے کرنے والے تھے، اس لیے حضرت ابن عباسؓ کو صحیح صورت کا علم ہوگیا، اور حضرت میمونہؓ کو اس وقت علم ہوا ہو جب آپؐ مکہ پہنچ گئے اور عمرہ سے فارغ ہوکر حلال ہوئے (۳۲) رہے ابو رافعؓ تو وہ ابتداءً تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد تھے اور پیغام نکاح انھوں نے حضرت میمونہؓ تک پہنچایا باقی وہ اخیر تک قاصد نہیں رہے، اور یزید بن اصمؓ کی طرح ابن عباسؓ بھی حضرت میمونہؓ کے بھانجے ہیں، اس لیے ان کی روایت کے لیے ابن عباسؓ کی روایت کے مقابلہ میں ترجیح کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، خصوصاً ضبط اور اتقان میں جو مقام حضرت ابن عباسؓ کو حاصل ہے وہ یزید بن اصم کو حاصل نہیں۔

امام ترمذی نے ائمہ ثلاثہ کی طرف سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں جو تاویل ذکر کی ہے "تزوجها حلالا وظهر امر تزويجها وهو محرم" (۳۳) یہ اس لیے ناقابلِ قبول ہے کہ اہلِ سیر اور محدثین نے نقل کیا ہے: "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بسرف، وبنى بها بسرف وتوفيت بسرف ودفنت بسرف" جب نکاح سرف میں ہے تو دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ مکہ جاتے وقت یہ نکاح ہوا تب تو

(۳۰) دیکھیے شرح معانی الآثار: ص ۵۱۳، ج ۱۔
(۳۱) دیکھیے معارف السنن: ص ۱۱۴، ج ۶۔
(۳۲) دیکھیے معارف السنن: ص ۱۲۱۔۱۲۲، ج ۶۔
(۳۳) جامع ترمذی: ص ۱۶۷، ج ۱۔

یقیناً آپؐ محرم تھے، اس لیے کہ سرف داخلِ میقات ہے اور تجاوز عن المیقات بغیر احرام ناجائز ہے، تو اس صورت میں حنفیہ کی تائید ہوگی، اور "تزوجہا وھو حلال" کے معنی "تزوجہا محرماً وظھر امر تزویجھا وھو حلال" ہوں گے۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ سرف میں نکاح مکہ سے واپسی پر ہوا ہو، تو اس صورت میں محرم ہونے کا کوئی سوال نہیں، یقیناً آپؐ واپسی میں سرف پہنچنے پر حلال تھے، لہذا "تزوجھا حلالا" تو ٹھیک ہوگا مگر "ظھر امر تزویجھا وھو محرم" کسی طرح درست نہیں ہوسکتا، چونکہ سرف کے بعد آپؐ مدینہ آئے ہیں اور مدینہ آنے کے کے لیے احرام نہیں ہے تو "ظھر امر تزویجھا وھو محرم" کو درست قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس لیے "تزوجھا وھو محرم فی طریقہ الی مکۃ بسرف وظھر امر تزویجھا بعد الفراغ عن العمرۃ بمکۃ وھو حلال" کے معنی ہیں، اور اس سے تمام روایات میں تطبیق بھی ہوجاتی ہے۔

امام ابن حبانؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کا جواب دیتے ہوئے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ "وھو محرم" کے معنی داخل حرم کے ہیں یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جب حضرت میمونہؓ سے نکاح ہوا تو آپؐ حرم کے اندر تھے۔ لیکن آپؐ حلال تھے۔ اور اس پر انھوں نے بطور استدلال یہ شعر پیش کیا ہے:

قتلوا ابن عفان الخلیفۃ محرماً

ودعا فلم ارمثلہ مخذ ولا

یہاں پر ظاہر ہے "محرما" کے معنی احرام حج سے کرنا صحیح نہیں ہے چونکہ حضرت عثمانؓ کی شہادت مدینہ میں ہوئی ہے، اس لیے کہا جائے گا محرما کے معنی داخل حرم کے ہیں اور حرم سے مراد حرم مدینہ ہے۔

لیکن ان کی یہ تاویل صحیح نہیں ہے ایک تو اس لیے کہ "محرم" کے یہ معنی (داخل حرم) اس مادہ میں اہل لغت سے ثابت نہیں ہیں، اور پھر محرم کے معنی کو صرف اس معنی میں منحصر کرنا بھی درست نہیں۔ کیونکہ محرم کے ایک معنی محقون الدم اور ذو حرمت کے بھی ہیں۔ اور مذکورہ بالا شعر میں "محرما" کے یہی محقون الدم اور ذوحرمت والے معنی مراد ہیں۔ چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ایک مرتبہ ہارون الرشید کے پاس اصمعی اور کسائی کا اجتماع ہوا تو ہارون الرشید نے اصمعی سے اسی شعر "قتلوا ابن عفان الخلیفۃ محرما" میں محرما کا مطلب دریافت کیا تو اصمعی نے فرمایا کہ یہاں محرما کے معنی نہ احرام حج کے ہیں، نہ شہر حرام میں داخل ہونے کے ہیں اور نہ ہی داخل حرم کے ہیں۔ اس پر کسائی نے بطور تعجب کے پوچھا کہ جب ان معانی میں سے کوئی معنی مراد نہیں ہیں تو پھر یہاں کونسے معنی مراد ہیں؟ اصمعی نے جواب دیا کہ آپ

یہ بتائیے عدی بن زید کے اس شعر:

قتلوا کسریٰ بلیل محرماً

فتولی لم یمتع بالکفن

میں "محرما" سے کیا مراد ہے؟ کسائی نے کوئی جواب نہیں دیا تو ہارون الرشید نے اصمعی سے مخاطب ہو کر کہا کہ آپ ہی بتائیے پھر کون سے معنی مراد ہیں تو اصمعی نے کہا کہ محرما کے معنی محقون الدم اور ذو حرمت کے ہیں۔

اصمعی جس طرح لغت کے امام ہیں اسی طرح وہ حدیث کے بھی امام ہیں اس لیے ان کا قول اس مسئلہ میں حجت ہوگا۔

نیز جب روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ آپ کا نکاح حضرت میمونہ سے مقام سرف میں ہوا ہے اور سرف حرم میں نہیں بلکہ حل کے حدود میں ہے تو پھر محرما کے معنی داخل حرم سے کرنا کیونکر صحیح ہوگا (۴۴*)

باب المحرم یجتنب الصید

یہاں صید سے مراد ہر وہ جانور ہے جو اپنی اصل خلقت کے اعتبار سے متوحش ہو اور اس کا توالد اور تناسل خشکی میں ہو، اور جہاں تک تعلق ہے بحری جانور کا تو اس کا شکار کرنا حلال اور محرم دونوں کے لیے جائز ہے، چاہے وہ جانور ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم ہو۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ - نیز اس پر تمام علماء کا اجماع ہے۔

پھر بری جانور اگر ماکول اللحم ہو تو اس کا شکار کرنا محرم کے لیے بالاتفاق حرام ہے، اور اگر وہ غیر ماکول اللحم ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو طبعی طور پر موذی ہو اور عموماً ابتداء بالایذاء کا عادی ہو، تو ایسے جانور کا قتل کرنا محرم کے لیے جائز ہے، اور اس پر کسی قسم کی جزا بھی واجب نہیں ہوگی، جیسے شیر، چیتا اور بھیڑیا وغیرہ۔

اور دوسری قسم وہ ہے جو ابتداءً حملہ نہیں کرتے جیسے بجو اور لومڑی تو ایسے جانور کو ابتداءً قتل کرنا

(۴۴*) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ج ٦، ۱۱۸ - ۱۲۱۔

جائز نہیں ہے اگر قتل کیا تو جزا لازم ہوگی، لیکن اگر اس نے خود ابتداءً حملہ کیا تو پھر قتل کرنا جائز ہے اور اس صورت میں جزا بھی واجب نہیں ہوگی، یہی ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، جبکہ امام زفرؒ اس صورت میں بھی وجوبِ جزا کے قائل ہیں۔ (۴۴)

الفصل الاول

﴿ عن ﴾ اَلصَّعْبِ بْنِ جَثَّامَةَ أَنَّهُ أَهْدٰى لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِمَاراً وَحْشِياً وَهُوَ بِالْأَبْوَاءِ أَوْ بِوَدَّانَ فَرَدَّ عَلَيْهِ فَلَمَّا رَأٰى مَا فِي وَجْهِهٖ قَالَ إِنَّا لَمْ نَرُدَّهُ عَلَيْكَ إِلَّا أَنَّا حُرُمٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۴۴)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مقام ابواء یاودّان میں حمار وحشی ہدیہ میں دیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدیہ کرنے والے کو اسے واپس کردیا، پھر جب اس کے چہرے پر قلق اور رنج کا اثر آپؐ نے ملاحظہ فرمایا تو کہا کہ ہم محرم ہیں اس لیے واپس کیا ہے اور کوئی وجہ واپس کرنے کی نہیں۔"

محرم کے لیے شکار کا گوشت کھانے کا حکم

اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ محرم کے لیے بحالتِ احرام شکار کرنا جائز نہیں ہے، اور شکار کرنے پر جزا واجب ہوگی، چاہے عامداً شکار کیا یا ناسیاً، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر محرم نے خود شکار کیا یا حلال نے شکار کیا حرم میں یا حل میں لیکن "بامر المحرم او بدلالتہ او باشارتہ او باعانتہ" تو ان تمام صورتوں میں محرم کے لیے اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔

البتہ اگر محرم کی اعانت، دلالت یا اشارہ اور حکم کے بغیر غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے لیے ایسے

---

(۴۴) دیکھیے مرقات: ص ۳۸٦، ج۵۔

(*۴۴) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ص ۲۴٦) فی ابواب العمرۃ، باب اذا اھدٰی للمحرم حمارا وحشیاً حیا لم یقبل۔ ومسلم (ج۱ ص ۳۷۹) فی کتاب الحج، باب تحریم الصید الماکول البری۔ والنسائی (ج۲ ص ۲۴) فی کتاب مناسک الحج، باب مالا یجوز للمحرم اکلہ من الصید۔ والترمذی (ج۱ ص ۱۷۴) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی کراھیۃ لحم الصید للمحرم۔ وابن ماجۃ (ص ۲۲۴) فی ابواب المناسک، باب ماینھی عنہ المحرم من الصید۔ ومالک (ص ۳٦٦ ـ ۳٦۷) فی کتاب الحج، باب مالا یجوز للمحرم اکلہ من الصید۔ والدارمی (ج۲ ص ٦۰) فی کتاب المناسک، باب فی اکل لحم الصید للمحرم اذا لم یصد ھو۔

فریقِ اول یعنی سفیان ثوریؒ اور اسحاقؒ وغیرہ نے جو صعب بن جثامہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ انھوں نے زندہ حمار وحشی پیش کیا تھا (۳۶) اور شکار کیے جانے والے زندہ جانور کا قبول کرنا محرم کے لیے جائز نہیں۔

اور اگر تسلیم کیا جائے کہ وہ شکار مذبوح تھا تو پھر یہ کہا جائے گا کہ ہوسکتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوا ہو کہ کسی نے دلالت یا اشارہ سے اعانت کی ہے، اس لیے رد فرمایا۔

نیز یہ بھی احتمال ہے کہ آپؐ نے سداً للذرائع رد فرمایا ہو۔

ائمہ ثلاثہ نے جو حضرت جابرؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے. تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت سنداً ضعیف ہے، اس لیے کہ اس میں ایک راوی مطّلب متکلم فیہ ہے، نیز اس میں انقطاع بھی ہے کیونکہ مطّلب کا سماع حضرت جابرؓ سے ثابت نہیں ہے، اس لیے اس کے مقابلہ میں ابوقتادہؓ کی روایت کو جو اصح ما فی الباب ہے ترجیح ہوگی (۳۷)۔

اور یا یہ کہا جائے گا کہ "یصد لکم" کے معنی ہیں "یصد بامرکم او باعانتکم او اشارتکم اودلالتکم" ظاہر ہے کہ اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَمْسٌ لَا جُنَاحَ عَلَى مَنْ قَتَلَهُنَّ فِي الْحَرَمِ وَالْإِحْرَامِ الْفَارَةُ وَالْغُرَابُ وَالْحِدَأَةُ وَالْعَقْرَبُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۳۷)

---

(۳۶) چنانچہ امام بخاریؒ نے یہ روایت ذکر کرکے اس پر یہ ترجمۃ الباب قائم کیا ہے "باب اذا اھدی للمحرم حمارا وحشیا حیا لم یقبل" "بخاری" ص ۲۴۶، ج ۱۔ نیز امام بیہقیؒ نے بھی اس پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے "باب المحرم لایقبل مایھدی لہ من الصید حیا" السنن الکبری للبیہقی ص ۱۹۱، ج ۵۔

(۳۷) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ص ۱۲۷، ج ۶۔

(*۳۷) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۴۶) فی ابواب العمرۃ، باب مایقتل المحرم من الدواب و (ص ۴۶۷) فی کتاب بدء الخلق، باب خمس من الدواب فواسق یقتلن فی الحرم۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۸۱) فی کتاب الحج، باب مایندب للمحرم وغیرہ قتلہ من الدواب فی الحل والحرم۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲۵) فی کتاب مناسک الحج، باب مایقتل المحرم من الدواب۔ وابوداود (ج ۱ ص ۲۵۵ ۔ ۲۵۶) فی کتاب المناسک، باب مایقتل المحرم من الدواب۔ وابن ماجۃ (ص ۲۲۳) فی ابواب المناسک، باب مایقتل المحرم۔ ومالک (ص ۳۴۲) فی کتاب الحج، باب مایقتل المحرم من الدواب۔ والدارمی (ج ۲ ص ۵۶) فی کتاب المناسک، باب مایقتل المحرم فی احرامہ۔

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پانچ جانوروں کو حرم یا احرام میں قتل کرنے والے پر گناہ نہیں چوہا، کوا، چیل، بچھو اور کاٹ کھانے والا کتا۔"

"الفارة" چوہا خواہ جنگلی ہو خواہ گھروں میں رہنے والا ہو، "الغراب" اس سے مراد غراب ابقع ہے، چنانچہ اگلی روایت میں اس کی وضاحت موجود ہے، یعنی وہ سیاہ سفید کوا جو عام طور پر مردار اور نجاست کھاتا ہے، چنانچہ غراب الزرع یعنی وہ کوا جو کھیت اور کھلیاں سے کھاتا ہے اور جس کے پورے جسم کا رنگ تو سیاہ ہوتا ہے، البتہ چونچ اور پاؤں کا رنگ سرخ ہوتا ہے، ایسے کوے کو مارنا جائز نہیں ہے۔ "الحداۃ" عنبۃ کے وزن پر چیل کو کہتے ہیں اور اگلی روایت میں "حُدَیّة" تصغیر کے ساتھ مذکور ہے، "العقرب" بچھو اور جو اس کے حکم میں ہو جیسے سانپ "الکلب العقور" پاگل کتا یا پاگل نہ ہو لیکن کاٹنے والا ہو، اسی طرح کتے کے حکم میں ہر وہ درندہ شامل ہے جو حملہ آور ہوتا ہے، اس لیے کہ اباحت قتل کی علت ہمارے نزدیک ابتداء بالایذاء ہے، چنانچہ ہر وہ درندہ جو ابتداء بالایذاء کرے اسے قتل کرنا جائز ہے، اور اس کی تائید ترمذی کی اس روایت سے ہوتی ہے، (۳۸) جس میں "السبع العادی" کے الفاظ مروی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کتے کا مارنا حرام ہے جس سے فائدہ حاصل ہوتا ہو، اور وہ موذی نہ ہو اسی طرح وہ کتا جس سے نہ فائدہ حاصل ہوتا ہو اور نہ ہی نقصان پہنچتا ہو تو ایسے کتے کا مارنا بھی جائز نہیں ہے (۳۹)۔

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اَلْجَرَادُ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَ التِّرْمِذِيُّ (*)

"آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ٹڈی صید بحر میں داخل ہے۔"

(۳۸) یہ روایت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے اور فصل ثانی میں مذکور ہے، پوری روایت یوں ہے: عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: یقتل المحرم السبع العادی"۔

(۳۹) دیکھیے مرقات: ص ۳۸۸، ج ۵۔

(*) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج ۱ ص ۲۵٦) فی کتاب المناسک، باب الجراد للمحرم۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۷۳۔ ۱۷۴) فی ابواب الحج، باب ماجاء فی صید البحر للمحرم۔

الجراد من صید البحر

محرم کے لیے صید بحر نص قرآنی جائز ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے، "اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ" اس لیے اس حدیث کے پیش نظر ابو سعید، ابن عباس رضی اللہ عنہما اور کعب احبار رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ٹڈی صید البحر میں شامل ہے، لہذا ٹڈی کے شکار سے کوئی جزا واجب نہیں ہوگی، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے موافق ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک اور امام احمدؒ کی دوسری روایت کے مطابق ٹڈی صید البر میں داخل ہے، اس لیے اس کے شکار پر جزا واجب ہے (۱)۔

جمہور کا استدلال موطا امام مالکؒ میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے: ان رجلا جاء الی عمر بن الخطاب فقال یا امیر المومنین انی اصبت جرادات بسوطی وانا محرم فقال لہ عمر اطعم قبضة من طعام۔ ایسا ہی موطا میں حضرت عمرؓ کا یہ اثر بھی مذکور ہے: ان رجلا جاء الی عمر بن الخطاب فسالہ عن جرادات قتلھا وھو محرم فقال عمر لکعب: تعال حتی نحکم فقال کعب، درھم فقال عمر لکعب، انک لتجد الدراھم، لتمرة خیر من جرادة (۲)۔

حضرت عمرؓ کے ان دو آثار سے معلوم ہوا کہ ٹڈی کے قتل میں جزا واجب ہے، نیز جزا کی مقدار بھی معلوم ہوئی کہ قتل جرادہ کی جزا میں ایک قبضہ طعام یا ایک کھجور دینا کافی ہے۔

ابو ھریرةؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس میں ابو المھزم راوی ضعیف ہے (۳) اس لیے اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو پھر یہ کہا جائے گا کہ اس سے مراد بغیر ذبح کیے ہوئے مچھلی کی طرح اس کے کھانے کی اجازت دینا مقصود ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں (۴) کہ ابو ھریرةؓ کی روایت کے صحیح ہونے کی تقدیر پر بہتر یہ ہے کہ روایات میں تطبیق کی صورت اختیار کی جائے، اس طرح کہ ٹڈی کی دو قسمیں ہیں: بحری اور بری، لہذا ہر ایک کا حکم علیحدہ ہوگا، کہ بری میں جزا ہے اور بحری میں نہیں۔

---

(۱) دیکھیے المغنی: ص ۲۶۸، ج ۳۔
(۲) دیکھیے موطا امام مالکؒ، ص ۳۱۶، ج ۱۔ "باب فدیة من اصاب شیئا من الجراد وھو محرم"۔
(۳) دیکھیے میزان الاعتدال: ص ۳۲۶، ج ۴۔
(۴) دیکھیے مرقات: ص ۳۸۹، ج ۵۔

﴾ وعن ﴿ عَبْدِ الرَّحْمنِ بْنِ أَبِي عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ عَنِ الضَّبُعِ أَصَيْدٌ هِيَ فَقَالَ نَعَمْ فَقُلْتُ أَيُؤْكَلُ فَقَالَ نَعَمْ فَقُلْتُ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ نَعَمْ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَالشَّافِعِيُّ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ (۴*)

"حضرت عبدالرحمن بن ابی عمار کہتے ہیں کہ میں نے حضرت جابرؓ سے بجو کے متعلق پوچھا کہ وہ شکار میں داخل ہے؟ فرمایا: ہاں، پھر میں نے سوال کیا کیا اسے کھایا جاسکتا ہے؟ فرمایا: ہاں، پھر میں نے کہا آپ نے یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے حضرت جابرؓ نے فرمایا: ہاں"۔

ضبع کو فارسی میں کفتار اور اردو میں ہنڈاریا بجو کہتے ہیں۔

ضبع کی حلت و حرمت میں فقہاء کے اقوال

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اگر محرم نے حالتِ احرام میں ضبع کو قتل کردیا تو اس پر جزا واجب ہے، البتہ ضبع کی حلت اور حرمت میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شوافع اور حنابلہ اکلِ ضبع کو جائز کہتے ہیں، اور حدیث جابرؓ سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حضرات حنفیہ اور مالکیہ کراہت اور عدمِ جواز کے قائل ہیں (۵)۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابوھریرۃؓ کی روایت سے ہے: عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: کل ذی ناب من السباع فاکلہ حرام (٦) اور ضبع ذی ناب ہونے کی وجہ سے سباع میں داخل ہے۔

نیز اسی فصل ثانی میں حضرت خزیمہؓ کی روایت مذکور ہے: قال سالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل الضبع قال اویاکل الضبع احد۔ یہاں استفہام انکاری مراد ہے، امام ترمذیؒ نے اگرچہ اس روایت کے بارے میں فرمایا ہے: "لیس اسنادہ بالقوی" لیکن چونکہ تحریم کی دوسری روایات اس کے لیے مؤید ہیں اس لیے اس سے استدلال درست ہے۔

حضرت جابرؓ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سے اکل ضبع کے جواز پر استدلال اس لیے صحیح

(۴*) الحدیث اخرجہ النسائی (ج۲ ص۲٦) فی کتاب المناسک، باب مالا یقتلہ المحرم و (ج۲ ص۱۹۸) فی کتاب الصید والذبائح، باب الضبع- وابوداود (ج۲ ص۱۷۷) فی کتاب الاطعمۃ، باب اکل الضبع- والترمذی (ج۱ ص۱۷۴) فی ابواب الحج، باب ما جاء فی الضبع یصیبہا المحرم و (ج۲ ص۱) فی ابواب الاطعمۃ، باب ما جاء فی اکل الضبع، والامام الشافعی فی کتابہ "الام" (ج۲ ص۱۹۲-۱۹۳) "باب الضبع"۔

(۵) دیکھیے مرقات: ص۳۹۰، ج۵۔

(٦) صحیح مسلم: ص۱۴۷، ج۲۔

نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود صرف ضبع کو صید فرما کر قتل ضبع کے سلسلے میں وجوب جزاء علی المحرم کو بیان کرنا ہے جیسا حضرت جابرؓ کی اگلی روایت میں ضبع کے متعلق آپؐ کی تصریح موجود ہے، "ھو صید و یجعل فیہ کبشا اذا اصابہ المحرم" لیکن حضرت جابرؓ نے ضبع کے صید ہونے سے یہ سمجھا کہ وہ ماکول اللحم بھی ہے، تو یہ حضرت جابرؓ کا اپنا قیاس اور اجتہاد ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں ہے۔ لیکن یہ قیاس صحیح نہیں ہے اس لیے کہ ضبع کے صید ہونے سے اباحت اکل ثابت نہیں ہوتی۔

اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ یہ آپؐ کا ارشاد ہے تو پھر یہ کہا جائے گا کہ جو روایات ہم نے پیش کی وہ محرم ہیں جبکہ یہ روایت مبیح ہے محرم اور مبیح میں جب تعارض ہو تو ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

نیز تعارض ادلہ کی صورت میں اکل کے معاملہ میں بطور خاص احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اکل ضبع سے اجتناب کیا جائے۔

باب الاحصار و فوت الحج

الفصل الاول

﴿عن﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَدْ أُحْصِرَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَحَلَقَ رَأْسَهُ وَ جَامَعَ نِسَاءَهُ وَنَحَرَ هَدْيَهُ حَتّٰى اعْتَمَرَ عَامًا قَابِلًا رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (٦*)

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو احصار پیش آیا تو آپؐ نے حلقِ راس کیا، بیویوں سے ہمبستری کی اور ہدی کو نحر کیا یہاں تک کہ اگلے سال عمرہ کیا"۔

احصار کے لغوی و اصطلاحی معنی

"احصار" کے لغوی معنی ہیں "المنع" روکنا، اور اصطلاح شرع میں کہتے ہیں "منع الوقوف و الطواف" یعنی محرم کو وقوفِ عرفہ اور طواف سے روکنا، لہذا اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک پر قادر ہوا تو وہ محصر نہیں سمجھا جائے گا (۷)۔

(٦*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۴۳) فی کتاب المناسک، باب اذا احصر المعتمر۔

(۷) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲٦۰، ج ۳۔

احصار سے متعلق اختلافی مسائل

احصار سے تین مسئلے متعلق ہیں جن میں فقہاء کا اختلاف ہے :

پہلا مسئلہ

پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ احصار صرف عدوّ کے ذریعہ سے متحقق ہوتا ہے یا پھر مرض اور زاد وراحلہ کے ختم ہوجانے سے بھی احصار متحقق ہوسکتا ہے ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام اسحاقؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق احصار صرف عدوّ سے متحقق ہوتا ہے ، ان کے نزدیک مرض اور انقطاع زادوراحلہ کا اعتبار نہیں ہے ۔

جبکہ حنفیہؒ، سفیان ثوریؒ، عطاءؒ، ابراہیم نخعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق احصار عام ہے ، خواہ احصار بالعدو یا بالمرض ہو یا بفوات الزاد والراحلہ ہو ہر ایک سے انسان محصر ہوسکتا ہے (۸) ۔

مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت احصار سے ہے : "وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" (۹)۔ یہ آیت احصار بالعدو کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے ، چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب ۶ ھ میں حدیبیہ کے مقام پر محصر بالعدو ہی تھے ، اس لیے "فان احصرتم فما استیسر من الھدی" سے فقط احصار بالعدو ہی مراد ہوگا، نیز اسی آیت کے سیاق میں ہے : "فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ" تو چونکہ امن عدو ہی سے ہوتا ہے نہ کہ مرض سے اس لیے احصار بھی عدو ہی کے ذریعہ سے ہوگا، اور مرض کو عدو پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ احصار بالعدو میں تو انسان محصر ہوکر گھر واپس جاسکتا ہے اور عدو سے امن حاصل کرسکتا ہے ، لیکن مرض سے نجات محصر قرار دیے جانے کے باوجود حاصل نہیں ہوتی، اس لیے قیاس المرض علی العدو یہ قیاس مع الفارق ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال بھی قرآن مجید کی اسی آیت "فان احصرتم فما استیسر من الھدی" سے ہے ۔ اس لیے کہ اہلِ لغت کا اس پر اتفاق ہے کہ احصار بابِ افعال سے مرض کے لیے استعمال ہوتا ہے اور حصر ثلاثی مجرد میں عدو کے لیے استعمال ہوتا ہے ، لہذا آیت تو احصار بالمرض کے بارے میں ہے چونکہ افعال کا صیغہ استعمال ہوا ہے تو وہ کیوں معتبر نہ ہو؟ اور احصار کو مرض کے لیے خاص نہ قرار دیا جائے تب بھی عموم

---

(۸) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی: ص ۱۷۷، ج ۳۔

(۹) سورۃ البقرۃ، آیت: ۱۹۶۔

الفاظ کا اعتبار ہوگا نہ کہ خصوصِ مورد کا۔

دلیلِ ثانی میں جو یہ کہا کہ امن عدو ہی سے ہوتا ہے، لہذا احصار بھی عدو ہی سے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ امن مرض میں بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "الزکام امان من الجذام" لہذا اس آیت کا نزول محصور بالعدو کے ساتھ خاص قرار دینا درست نہیں ہے، جب کہ امن و احصار دونوں مرض میں بھی پائے جاتے ہیں۔

رہا یہ سوال کہ مرض کو عدو پر قیاس نہیں کیا جاسکتا کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ احصار کی وجہ سے حلال ہونے کی اجازت دفع حرج کی وجہ سے دی گئی ہے، اور اس کی ضرورت مرض میں زیادہ ہے، چونکہ محصر بالعدو گھر لوٹ سکتا ہے اور بغیر حلال ہوئے دشمن کے دفع ہوجانے کا انتظار کرسکتا ہے، پھر خطرات کے ختم ہوجانے کے بعد اگر حج کو پاسکے تو حج کرسکتا ہے ورنہ تو عمرہ کرکے حلال ہوسکتا ہے، لیکن جب امتدادِ احرام کے خطرے کے پیشِ نظر محصر بالعدو کو حلال ہونے کی اجازت دی گئی تو مرض میں تو یہ خطرہ بہت زیادہ ہے کہ مرض طویل ہوجائے اور عدمِ تحلل کی وجہ سے مرض کی تکلیف کے ساتھ ساتھ احرام کی تکلیف بھی پریشانی کا باعث بنے، تو اس لیے احصار بالمرض میں بطریق اولیٰ تحلل کی اجازت ہوگی (۱۰)۔

حنفیہ کا استدلال اس روایت سے بھی ہے جس کو ترمذی (۱۱) اور ابوداود وغیرہ (۱۲) نے ذکر کیا ہے

۔ عن عکرمة قال حدثنی الحَجّاج بن عمرو ؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من کُسِر او عَرِج فقد حل وعلیہ حجة اخری فذکرت لابی ھریرة ؓ وابن عباس ؓ فقالا صدق۔

اس روایت میں کسر اور عرج کو ذکر کیا ہے اور ان کا مرض ہی میں شمار ہوسکتا ہے اس لیے بھی احصار بالمرض معتبر ہوگا، نیز ابوداود کی دوسری روایت میں "او مرض" کی تصریح موجود ہے (۱۳)۔

دوسرا مسئلہ

اس کے بعد دوسرا اختلاف یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک محصر کے لیے یہ حکم ہے کہ وہ ھدی حرم میں

(۱۰) اس پوری بحث کے لیے دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۶۱، ج ۳۔

(۱۱) ترمذی: ص ۱۸۷، ج ۱۔ ابوداود: ص ۲۵۷، ج ۱۔

(۱۲) ابن ماجہ: ص ۲۲۲۔

(۱۳) پوری روایت یوں ہے: "عن الحجاج بن عمرو ؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من کسر او عرج او مرض فذکر معناہ" (ابوداود ج ۱ ص ۲۵۷) ۔ نیز یہی روایت ابن ماجہ میں قدرے تفصیل کے ساتھ مذکور ہے (حوالہ بالا)۔

بھیج دے اور ھدی لے جانے والے سے اس کو ذبح کرنے کے لیے کوئی دن متعین کرالے، جب وہ دن آجائے تو ذبح کے وقت کے گذر جانے کے بعد حلال ہوجائے، گویا حنفیہ کے یہاں دم احصار کا ذبح حرم کے ساتھ مخصوص ہے۔

حضرات شافعیہ حرم کی تخصیص کے قائل نہیں ہیں، ان کے نزدیک موضعِ احصار ہی میں ذبح کردینا اور حلال ہوجانا کافی ہے۔

ان کا استدلال قرآن مجید کی آیت "فان احصرتم فما استیسر من الھدی" سے ہے آیت میں یُسر اور آسانی کی قید مذکور ہے، جبکہ حرم بھیجنے کی قید لگانا یسر کے منافی ہے، اس لیے دم احصار کے ذبح کو حرم کے ساتھ مخصوص کرنے سے قلبِ موضوع لازم آتا ہے جو درست نہیں۔

نیز جناب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے تو آپؐ نے ھدی کو حرم نہیں بھیجا بلکہ موضع احصار ہی میں ذبح کردیا۔

حنفیہ کا استدلال قرآن مجید کی آیات سے ہے، چنانچہ ایک جگہ فرمایا گیا ہے "وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ" یہاں صرف بلوغ الی المحل مذکور ہے محل کیا ہے؟ کیا نہیں ہے؟ اس کا ذکر دوسری آیت میں ہے: "ثُمَّ مَحِلُّهَآ اِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيْقِ" ایسے ہی ایک جگہ "هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ" فرمایا گیا ہے بہرحال دم احصار کو قرآن نے ھدی کہا ہے اور ھدی کے لیے "محلها الی البیت العتیق" اور "هدیا بالغ الکعبة" فرمایا گیا ہے، تو پھر کیوں نہ حرم کی قید دمِ احصار کے لیے ضروری ہو۔

رہا یہ سوال کہ آیت میں "فما استیسر من الھدی" فرمایا ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ نفس یُسر کا اعتبار ہے انتہائے یسر کا اعتبار نہیں، اور نفس یُسر حاصل ہے (۱۴) اس طرح کہ بدنہ کی قید ضروری نہیں، بقرہ اور غنم کو بھی ھدی میں شمار کیا گیا ہے، باقی یہ کہنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موضع احصار میں ھدی ذبح کردی حرم بھیجنے کا اہتمام نہیں فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ھدایا کا حرم میں بھیجنا ممکن نہیں تھا، اس لیے اس ضرورت کے پیش نظر حدیبیہ میں ذبح کیا اور بعض نے کہا کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ حل ہے اور کچھ حصہ حرم ہے اس لیے عین ممکن ہے کہ آپؐ نے حرم کے حصہ میں ھدی ذبح کی ہو۔

اور محب طبری سے تو یہ منقول ہے کہ حدیبیہ مکہ سے قریب ایک بستی کا نام ہے جس کا اکثر حصہ حرم میں داخل ہے اس لیے کہا جائے گا کہ آپؐ نے حرم ہی میں نحر کیا ہے (۱۵)۔

(۱۴) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۶۱، ج ۳۔

(۱۵) دیکھیے اشعۃ اللمعات: ص ۳۴۹، ج ۲۔

تیسرا مسئلہ

اس کے بعد تیسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ امام ابویوسف ؒ احصار میں حلال ہونے کے لیے حلق یا تقصیر کو ضروری کہتے ہیں ، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام ؓ نے حدیبیہ کے واقعہ میں حلق یا تقصیر کو اختیار کیا تھا۔ لیکن ان کے نزدیک بھی محصر اگر حلال ہونے کے لیے حلق یا قصر کو ترک کردے تو اس پر کوئی جزا واجب نہیں ہوگا۔

جبکہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے یہاں احصار میں حلال ہونے کے لیے حلق یا تقصیر ضروری نہیں ، کیونکہ حلق یا تقصیر کا عبادت کے باب میں اسی صورت میں اعتبار کیا جاتا ہے جبکہ وہ افعال حج کی ترتیب میں واقع ہو۔ رہا یہ سوال کہ پھر صلح حدیبیہ کے واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ ؓ نے کیوں حلق اور تقصیر کو اختیار فرمایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ ؐ اور صحابہ ؓ نے اس مقصد سے حلق اور تقصیر کیا تھا کہ لوگوں کو معلوم ہوجائے کہ بس اب واپسی کا پختہ ارادہ ہے اور عمرہ کی ادائیگی کی کوئی صورت نہیں رہی ہے (۱۶)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴾ وعن ﴿ عَائِشَةَ قَالَتْ دَخَلَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ضُبَاعَةَ بِنْتِ الزُّبَيْرِ فَقَالَ لَهَا لَعَلَّكِ أَرَدْتِ الْحَجَّ قَالَتْ وَاللّٰهِ مَا أَجِدُنِي إِلاَّ وَجِعَةً فَقَالَ لَهَا حُجِّي وَاشْتَرِطِي وَقُولِي اَللّٰهُمَّ مَحِلِّي حَيْثُ حَبَسْتَنِي مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۶*)۔

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ضباعہ بنت زبیر ؓ کے پاس گئے تو فرمایا شاید تم نے حج کا ارادہ کیا ہے۔ انہوں نے عرض کیا بخدا میں نہیں پاتی اپنے آپ کو مگر مریض ، تو آپ نے فرمایا حج کرو اور شرط لگالو اور کہو اے اللہ جہاں آپ مجھے روکیں گے میں وہیں حلال ہو جاؤنگی “ ۔

(۱۶) دیکھیے ”التعلیق الصبیح: ص ۲۶۴ ، ج ۳“۔

(۱۶*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۲ ص ۷۶۲) فی کتاب النکاح ، باب الاکفاء فی الدین۔ ومسلم (ج ۱ ص ۳۸۵) فی کتاب الحج ، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوہ۔ والنسائی (ج ۲ ص ۱۹) فی کتاب مناسک الحج ، باب کیف یقول اذا اشترط۔

اشتراط فی الحج

ائمہ ثلاثہ جو صرف احصار بالعدو کے قائل ہیں اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر احصار بالمرض معتبر ہوتا تو ضباعہ بنت زبیرؓ کو مرض کے لیے اشتراط کا حکم آپ ؐ نہ دیتے۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس اشتراط کا فائدہ تعجیل تحلل ہے، چونکہ محصر اس وقت تک حلال نہیں ہوسکتا جب تک نحرہدی فی الحرم نہ ہوجائے اور یہاں پر اس اشتراط سے یہ فائدہ ہوگا کہ نحرھدی کا انتظار نہیں کرنا پڑے گا، فوراً مرض کے بعد حلال ہونے کی اجازت ہوگی۔

لیکن ملا علی قاریؒ نے اس قول کو شاذ قرار دیا ہے (۱۷) فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے ہاں صحیح یہ ہے کہ اشتراط اور عدم اشتراط دونوں برابر ہیں، یعنی اشتراط کا کوئی فائدہ نہیں ہے، لہذا اگر کسی محرم کو مرض لاحق ہوجائے جس کی وجہ سے وہ حج نہ کرسکے تو حرم میں ھدی بھیج کر اور اسے ذبح کرا کے حلال ہوسکتا ہے، چاہے احرام کے وقت حلال ہونے کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔

امام مالک اور امام شافعیؒ کا قول جدید بھی اسی کے مطابق ہے (۱۸)۔

امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ اشتراط کا فائدہ ہے یعنی اگر محرم نے احرام کے وقت حلال ہونے کی شرط لگائی ہے تو مریض کے لیے حلال ہونا جائز ہے، ورنہ محرم افعال حج کے بغیر حلال نہیں ہوسکتا۔ ان کا استدلال حضرت ضباعہؓ کی اسی روایت سے ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال عدم اشتراط کے بارے میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے: عن سالم عن ابیہ: انہ کان ینکر الاشتراط فی الحج ویقول: الیس حسبکم سنۃ نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم (۱۹)۔

یعنی جب اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واضح اسوہ مبارکہ عمرۃ الحدیبیہ میں موجود ہے تو پھر اشتراط فی الحج کو اختیار کرنے کے کیا معنی؟

رہا یہ سوال کہ جب مرض کی وجہ سے احرام کھولنا جائز تھا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ضباعہؓ کو اشتراط کا حکم کیوں دیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضرت ضباعہ کی خصوصیت تھی، یا یہ کہا جائے گا کہ آپ ؐ نے حضرت ضباعہؓ کے اطمینان قلب کے لیے اس اشتراط کا حکم دیا چونکہ حضرت ضباعہؓ کو اس

---

(۱۷) دیکھیے مرقات: ص ۴، ج ۶۔

(۱۸) دیکھیے معارف السنن: ص ۳۵۰۔۳۵۱، ج ۶۔

(۱۹) ترمذی: ص ۱۸۷۔۱۸۸، ج ۱۔

بارے میں تردد تھا کہ مرض کی وجہ سے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا، اس لیے آپ ؐ نے ان کی تسلی کے لیے اشتراط کا حکم دیا، تاکہ اگر مرض لاحق ہونے کی صورت میں احرام کھولنا پڑا تو بغیر کسی تردد اور پریشانی کے حلال ہوجائیں (۲۰)۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ عَبْدِ الرَّحْمنِ بنِ يَعْمُرَ الدِّيلِيِّ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الْحَجُّ عَرَفَةُ مَنْ أَدْرَكَ عَرَفَةَ لَيْلَةَ جَمْعٍ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ أَيَّامُ مِنًى ثَلَاثَةٌ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَه وَالدَّارِمِيُّ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ (*۲۰)

"عبدالرحمن ؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، فرمارہے تھے حج عرفہ ہی ہے جس شخص نے مزدلفہ کی رات میں صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے عرفہ کو پالیا تو اس نے حج کو پالیا، منیٰ کے ان تین ہیں جو پہلے دو دن ۱۱ ۔ ۱۲ تاریخ میں رمی کرکے آجائے تب بھی گناہ نہیں اور جو ۱۳ تاریخ تک رک کر رمی کرکے آئے تو اس پر بھی گناہ نہیں"۔

فمن تعجل فی یومین فلااثم علیہ
ایک اشکال اور اس کا جواب

حدیث کے آخری جملہ "فمن تعجل فی یومین فلااثم علیہ" کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی گیارہویں اور بارہویں ہی کو رمی کرکے واپس ہوجائے تب بھی گناہ نہیں اور اگر کوئی تیرہویں تک رکتا ہے اور رمی کرکے

(۲۰) دیکھیے اعلاء السنن: ص ۴۳۷۔۴۳۸، ج ۱۰۔

(*۲۰) الحدیث اخرجہ النسائی (ج ۲ ص ۴۷) فی کتاب مناسک الحج، باب فیمن لم یدرک صلوۃ الصبح مع الامام بالمزدلفۃ ۔ وابوداود (ج ۱ ص ۲۶۹) فی کتاب المناسک، باب من لم یدرک عرفۃ ۔ والترمذی (ج ۱ ص ۱۷۸) فی ابواب الحج، باب ماجاء من ادرک الامام بجمع فقد ادرک الحج ۔ وابن ماجۃ (ص ۲۱٦) فی ابواب المناسک، باب من اتی عرفۃ قبل الفجر لیلۃ جمع ۔ والدارمی (ج ۲ ص ۸۲) فی کتاب الحج، باب بم یتم الحج؟۔

جاتا ہے تب بھی کوئی گناہ نہیں ، یہاں اشکال ہوتا ہے کہ دونوں کو مساوی قرار دیا گیا ہے ، حالانکہ تیرہویں تاریخ کو رکنا اور یوم نحر کے علاوہ تین دن رمی کرنا کثرتِ عبادت کے پیش نظر یقیناً افضل ہے ، تو پھر یہ عنوان کیوں اختیار کیا گیا ہے ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل زمانۂ جاہلیت میں دو گروہ تھے ایک تعجیل کو گناہ سمجھتا تھا اور دوسرا تاخیر کو تو ان دونوں کی تردید مقصود ہے کہ نہ تعجیل میں گناہ ہے اور نہ تاخیر میں ، باقی تاخیر کی افضلیت ظاہر ہی ہے (۲۱) ۔

باب حرم مکۃ حرسہا اللہ تعالیٰ

کعبہ کے اردگرد جو زمین ہے اس کو حرم کہا جاتا ہے ، اللہ تعالی نے کعبہ کی عظمت اور شرافت کی وجہ سے اس کی حدود کو بھی محترم اور مکرم بنایا ہے ۔

حرم کی وجہ تسمیہ

حرم کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی عظمت کے پیش نظر اللہ تعالی نے اس کی حدود میں بہت سی ایسی چیزیں حرام قرار دی ہیں جو اور جگہ حرام نہیں ، مثلاً یہ کہ وہاں نہ شکار کیا جاسکتا ہے نہ وہاں کے درختوں اور گھاس کو کاٹا جاسکتا ہے ، اور نہ وہاں حمل سلاح اور قتال کیا جاسکتا ہے ۔

بعض نے کہا کہ جب حضرت آدم علیہ السلام زمین پر اتارے گئے تو ان کو شیاطین سے خوف ہوا کہ کہیں شیاطین ان کو ہلاک نہ کردیں تو اللہ تعالی نے حضرت آدم علیہ السلام کی حفاظت کے لیے فرشتوں کو بھیجا چنانچہ وہ اطراف جہاں حدودِ حرم ہیں ان کو فرشتوں نے گھیر لیا ، اس لیے ان حدود کا نام حرم پڑ گیا ۔ چونکہ فرشتوں کی آمد سے وہ محترم ہوگئی تھیں ۔

اور بعض نے کہا کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بیت اللہ شریف کی تعمیر کی تو تعمیر کے وقت جب حجرِ اسود کو رکھا تو اس کی وجہ سے کعبہ کے چاروں اطراف روشن ہوگئے ، تو یہ روشنی زمین کی جتنے حصوں تک پہنچی وہ حرم کہلائے (۱) اس لیے کہ یہ روشنی احترام کی علامت تھی ۔

---

(۲۱) دیکھیے اشعۃ اللمعات : ص ۳۸۲ ، ج ۲ ۔

(۱) دیکھیے اشعۃ اللمعات : ص ۳۸۲ ، ج ۲ ۔

الفصل الاول

﴿عن﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ لَا هِجْرَةَ وَلٰكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا وَقَالَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ إِنَّ هٰذَا الْبَلَدَ حَرَّمَهُ اللّٰهُ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللّٰهِ إِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَإِنَّهُ لَمْ يَحِلَّ الْقِتَالُ فِيهِ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَلَمْ يَحِلَّ لِي إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللّٰهِ إِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يُعْضَدُ شَوْكُهُ وَلَا يُنَفَّرُ صَيْدُهُ وَلَا يَلْتَقِطُ لُقَطَتَهُ إِلَّا مَنْ عَرَّفَهَا وَلَا يُخْتَلٰى خَلَاهَا فَقَالَ الْعَبَّاسُ يَارَسُولَ اللّٰهِ إِلَّا الْإِذْخِرَ فَإِنَّهُ لِقَيْنِهِمْ وَلِبُيُوتِهِمْ فَقَالَ إِلَّا الْإِذْخِرَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ ، وَفِي رِوَايَةِ أَبِي هُرَيْرَةَ لَا يُعْضَدُ شَجَرُهَا وَلَا يَلْتَقِطُ سَاقِطَتَهَا إِلَّا مُنْشِدٌ(*۱)

"حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر فرمایا ہجرت باقی نہیں رہی البتہ جہاد اور ہجرت کی نیت باقی ہے اور جب تم سے جہاد کے لیے نکلنے کا مطالبہ کیا جائے تو نکل کھڑے ہو اور فتح مکہ کے موقعہ پر آپ ؐ نے فرمایا کہ اس شہر کو اللہ تعالیٰ نے اسی وقت سے حرم قرار دیا ہے جب آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا تھا لہذا یہ اللہ کے حرام قرار دینے کی وجہ سے قیامت تک حرام ہے ، نہ مجھ سے پہلے یہاں کسی کے لیے قتال حلال ہوا (اور نہ میرے بعد حلال ہوگا) اور میرے لیے بھی دن کے صرف ایک حصے میں قتال حلال ہوا ہے یہ اللہ تعالیٰ کے حرام قرار دینے کی وجہ سے قیامت تک حرام ہے ۔ اس کے کانٹے نہیں کاٹے جائیں گے اور اس کے شکار کو نہیں بھگایا جائے گا اور اس کے لقطے کو نہ اٹھایا جائے سوائے اس شخص کے جو لقطے کی تشہیر کرے اور اس کا گھاس نہیں کاٹا جائے گا، حضرت عباسؓ نے اذخر کا استثناء چاہا کہ وہ لوہاروں کی بھٹی میں جلایا جاتا ہے اور گھروں کی چھت میں استعمال ہوتا ہے تو آپ ؐ نے اذخر کو مستثنیٰ کردیا" ۔

(*۱) الحدیث اخرجہ البخاری (ج۱ ص ۲۴۷) فی کتاب المناسک، باب لایحل القتال بمکۃ۔ ومسلم (ج۱ ص ۴۳۷۔ ۴۳۸) فی کتاب الحج، باب تحریم مکۃ و تحریم صیدھا و خلاھا۔ والنسائی (ج۲ ص ۲۹ ۔ ۳۰) فی کتاب مناسک الحج، باب حرمۃ مکۃ، وباب تحریم القتال فیہ۔ وابوداود (ج۱ ص ۳۳۶) فی کتاب الجہاد، باب الھجرۃ ھل انقطعت۔ والترمذی (ج۱ ص ۲۸۸) فی ابواب السیر، باب ماجاء فی الھجرۃ۔

لاهجرة ولکن جهاد ونیة

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو اس وقت ہر اس شخص پر ہجرت فرض تھی جو ہجرت کرنے کی استطاعت رکھتا تھا، لیکن جب مکہ فتح ہوا تو یہ ہجرت جو فرض تھی اس کا سلسلہ ختم ہوا اس لیے کہ فتح مکہ کے بعد اب مکہ دارالحرب نہیں رہا۔

البتہ احکام اسلام اور دین کی حفاظت کے لیے دیار کفر سے دارِ اسلام کی طرف ہجرت کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے باقی رہے گا، کیونکہ حدیث میں مطلق ہجرت کی نفی مقصود نہیں ہے بلکہ اس ہجرتِ خاصہ اور اس کی فرضیت کی نفی مقصود ہے یعنی مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت کی فرضیت باقی نہیں رہی اور اس ہجرت کی فضیلت جن مہاجرین کو حاصل ہوئی وہ اب کسی کو حاصل نہیں ہوسکتی، البتہ جہاد اور اعمال میں حسنِ نیت کا ثواب اب بھی باقی ہے، اور ہمیشہ کے لیے باقی رہے گا (۲)۔ اسی طرح دارالکفر سے دارالاسلام کی طرف ہجرت کا سلسلہ باقی ہے۔

ان هذا البلد حرّمه الله یوم خلق السموات والارض

ایک شبہ اور اس کا جواب

شبہ ہوتا ہے کہ حدیث میں ”ان ابراهیم حرّم مكة فجعلها حراما وانی حرّمت المدینة“ آیا ہے، یہاں معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے خلقِ سموات و ارض کے وقت میں اس کو حرم بنادیا تھا، تو پھر ”ان ابراهیم حرّم مكة“ کا کیا مطلب ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ تحریم مکہ کا بیان چونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زبان سے ہوا جیسا کہ قرآنِ مجید میں ہے: ”وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِیْمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا“ اس لیے ان کی طرف نسبت کردی گئی (۳)۔

وانه لم یحل القتال فیه

امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کے نزدیک فتح مکہ عنوۃً اور قہراً ہوئی ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ایک روایت میں فتح مکہ کو صلحاً مانتے ہیں (۴)۔

(۲) دیکھیے اشعۃ اللمعات: ص ۳۸۲، ج ۲۔

(۳) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۶۷، ج ۳۔

(۴) دیکھیے اشعۃ اللمعات: ص ۳۸۳، ج ۲۔

ثمرۂ اختلاف یہاں ظاہر ہوگا کہ جن حضرات کے نزدیک فتح عنوۃً ہے ان کے یہاں ارض مکہ کو ارض موقوفہ قرار دیا جائے گا اور اس کے گھروں کی بیع اور اجارہ جائز نہیں ہوگا، اور جو حضرات فتح صلحاً مانتے ہیں ان کے نزدیک وہ مفتوحین کی ملک میں باقی شمار کی جائے گی، اور بیع اور اجارہ سب جائز ہوگا۔

حدیث کا یہ جملہ "وانہ لم یحل القتال فیہ لاحد قبلی ولم یحل لی الا ساعۃ من نہار" حنفیہ کی دلیل ہے، کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قتال ہوا، اور فتح عنوۃً ہوئی۔

ولا یلتقط لقطتہ الا من عرفھا

یہ لقطہ کا حکم لقطہ حرم اور غیر حرم میں یکساں ہے، ہر جگہ لقطہ میں تعریف ضروری ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید تاکید اور اہتمام کے پیش نظر یہ ارشاد فرمایا۔

ولا یختلی خلاھا

"خلا" سبزہ کو کہا جاتا ہے، لیکن ممانعت جس طرح سبز گھاس کے لیے ہے، اسی طرح سوکھے گھاس کے لیے بھی ہے (۵)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَقُوْلُ لَا یَحِلُّ لِأَحَدِکُمْ أَنْ یَحْمِلَ بِمَکَّۃَ السِّلَاحَ رَوَاہُ مُسْلِمٌ (۵*)

"مکے میں حمل سلاح کسی کے لیے حلال نہیں۔"

جمہور کے نزدیک بلاضرورت حمل سلاح حدود حرم میں ناجائز ہے، جبکہ ضرورۃً ہتھیار لے کر چلنا جائز ہے اور حسن بصری رحمہ اللہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے (۶)۔

---

(۵) دیکھیے مرقات: ص ۶، ج ۶۔

(۵*) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۴۳۹) فی کتاب الحج، باب النھی عن حمل السلاح بمکۃ من غیر حاجۃ۔

(۶) دیکھیے مرقات: ص ۷، ج ۶۔

﴿ وعن ﴾ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ مَكَّةَ يَوْمَ الْفَتْحِ وَعَلَى رَأْسِهِ الْمِغْفَرُ فَلَمَّا نَزَعَهُ جَاءَ رَجُلٌ وَقَالَ إِنَّ ابْنَ خَطَلٍ مُتَعَلِّقٌ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ فَقَالَ اُقْتُلْهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ(*٦)

"آپ مکے میں سر پر خود رکھے ہوئے داخل ہوئے جب خود کو آپ نے اتارا تو ایک آدمی نے آکر بتایا کہ ابن خطل کعبے کے پردے پکڑے کھڑا ہے، آپ نے فرمایا اس کو قتل کردو۔"

ابن خطل

یہ شخص ابن خطل پہلے مسلمان تھا بعد میں اسلام سے مرتد ہوگیا تھا، اور اس نے ایک مسلمان کو قتل بھی کیا تھا، جو اس کا خدمت گار تھا، اس کے پاس دو جاریہ تھیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے لیے ہجویہ قصائد پڑھا کرتی تھیں، آپ نے اس کے قتل کا حکم دیا۔

حرم میں قصاص اور حد کا حکم

اس حدیث سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ حرم میں قصاص اور حدود جاری کرنا جائز ہے، جبکہ حنفیہ کے یہاں مرتکب جنایت فی خارج الحرم اگر حرم کی پناہ پکڑے تو اس پر حدودِ حرم میں حد قائم نہیں کی جائے گی، بلکہ اس کو خروج عن الحرم پر مجبور کیا جائے گا اور پھر حرم سے باہر اس پر حد جاری کی جائے گی (۷)۔

جہاں تک تعلق ہے اس حدیث کا کہ یہاں اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے، ابن خطل قتلِ مسلم کا مرتکب تھا، آپ نے حدِ قصاص حرم میں نافذ کی، حالانکہ ارتکابِ جرم خارج از حرم ہوا تھا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قتل قصاصاً نہیں ہوا تھا، اس لیے کہ قتل قصاص کے لیے مطالبہ، دعوی اور شہادت ان تمام امور کی ضرورت ہے، جبکہ یہاں ان میں سے کوئی بھی موجود نہیں، اس لیے کہا جائے گا کہ یہ قتل ارتداد کی وجہ

(*٦) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱ ص۲۴۹) فی کتاب المناسک، باب دخول الحرم ومکة بغیر احرام۔ ومسلم (ج۱ ص۴۳۹) فی کتاب الحج، باب جواز دخول مکة بغیر احرام۔ والنسائی (ج۲ ص۲۹) فی کتاب مناسک الحج، باب دخول مکة بغیر احرام۔ وابوداود (ج۲ ص۹) فی کتاب الجهاد، باب فی الاسیر یقتل ولا یعرض علیه الإسلام۔ والترمذی (ج۱ ص۲۹۸) فی ابواب الجهاد، باب ماجاء فی المغفر۔ و مالک (ص ۴۵۷) فی کتاب الحج، باب جامع الحج، والدارمی (ج۲ ص۱۰۱) فی کتاب المناسک، باب فی دخول مکة بغیر احرام حج ولا عمرة۔

(۷) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۳۵۷، ج۵۔

تھا، اور ارتداد ظاہر ہے کہ حرم میں بھی موجود ہے۔
اور اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ آپؐ نے اس کو قصاصاً قتل کرایا تھا تو پھر یہ کہا جائے گا کہ یہ عین ممکن ہے کہ اس کا قتل اس خاص ساعت میں ہوا ہو جس ساعت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حرم میں قتال کو حلال کردیا گیا تھا (۸)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ وَعَلَيْهِ عِمَامَةٌ سَوْدَاءُ بِغَيْرِ إِحْرَامٍ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (*۸)

"آپ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام سیاہ عمامے کے ساتھ داخل ہوئے"۔

ایک تعارض اور اس کا جواب

حضرت جابرؓ کی اس روایت سے معلوم ہوا کہ فتح مکہ کے دن آپؐ نے سیاہ عمامہ باندھا ہوا تھا، جبکہ حضرت انسؓ کی روایت میں تھا: "دخل مكة يوم الفتح وعلى راسه المغفر"۔

قاضی عیاضؒ نے اس تعارض کا جواب یہ دیا ہے کہ ابتداء دخول میں آپؐ نے خود پہن رکھا تھا، اور پھر اس کے بعد سیاہ عمامہ باندھا، اس پر انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "خطب الناس وعليه عمامة سوداء" اس لیے کہ آپؐ نے بابِ کعبہ کے پاس خطبہ دیا تھا، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سر پر خود پہن کر اور اس پر سیاہ عمامہ باندھا ہو، اور بعد میں خود کو اتار کر صرف عمامہ کو باقی رکھا ہو (۹)۔

---

(۸) دیکھیے مرقات: ص۸، ج۶۔
(*۸) الحديث اخرجه مسلم (ج۱ ص۴۳۹) فی كتاب الحج، باب جواز دخول مكة بغير احرام- وابوداود (ج۲ ص۲۰۷) فی كتاب اللباس، باب فی العمائم- والنسائی (ج۲ ص۲۹) فی كتاب مناسك الحج، باب دخول مكة بغير احرام- والدارمی (ج۲ ص۱۰۱) فی كتاب المناسك، باب فی دخول مكة بغير احرام حج ولا عمرة۔
(۹) دیکھیے مرقات: ص۸، ج۶۔

الفصل الثانی

﴿عن﴾ يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ احْتِكَارُ الطَّعَامِ فِي الْحَرَمِ إِلْحَادٌ فِيهِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (*۹)

"حرم میں احتکار الحاد ہے"۔

احتکار فی الحرم

احتکار کہتے ہیں کہ کوئی شخص مہنگائی کے زمانہ میں غلہ وغیرہ اس نیت سے خرید کر رکھے کہ جب مہنگائی مزید بڑھ جائے تو اسے فروخت کرونگا۔

اور "الحاد" کہتے ہیں "المیل عن الحق الی الباطل" یعنی حق سے باطل کی طرف مائل ہونا۔

احتکار تو ویسے ہر شہر میں حرام ہے لیکن حرم میں اس کی حرمت اور بڑھ جاتی ہے، چنانچہ حدیث میں اس کو "الحاد" قرار دیا گیا ہے اور "الحادفی الحرم" کے بارے میں قرآن مجید میں: "وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ" فرمایا گیا ہے (۱۰)۔

باب حرم المدینۃ حرسها اللّٰه تعالٰی

حرم مدینہ کا حکم

حرم مدینہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحقؒ اور محمد بن ابی ذئبؒ حرم مدینہ کو مثل حرم مکہ کے قرار دیتے ہیں اور وہ تمام احکام جو حرم مکہ کے لیے بیان کیے گئے

(*۹) الحدیث اخرجہ ابوداود (ج۱ ص ۲۷۶) فی کتاب المناسک، باب تحریم مکۃ۔

(۱۰) دیکھیے مرقات: ص۹، ج۶۔

ہیں حرم مدینہ کے لیے بھی بیان کرتے ہیں، البتہ ائمہ ثلاثہ اور اسحٰق کے نزدیک قطع شجر اور قتل صید سے مدینہ میں جزا واجب نہیں ہے، لیکن ابن ابی ذئب وجوبِ جزا کے بھی قائل ہیں۔

جبکہ حنفیہ سفیان ثوری اور عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ حرم مدینہ کو حرم مجرد تعظیم اور تکریم کے لیے قرار دیا گیا ہے، حرم مکہ کے احکام اس پر صادق نہیں ہیں (۱۱)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت سعدؓ کی روایت سے ہے، جو اس باب کی فصلِ اول میں مذکور ہے، عن سعدؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انی احرم مابین لابتی المدینۃ ان یقطع عضاھھا او یقتل صیدھا۔

اسی طرح ان کا استدلال فصلِ ثانی کی پہلی روایت سے بھی ہے: عن سلیمان بن ابی عبداللہ قال: رایت سعد بن ابی وقاص اخذ رجلا یصید فی حرم المدینۃ الذی حرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسلبہ ثیابہ فجاء موالیہ فکلموہ فیہ فقال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حرم ھذا الحرم وقال من اخذ احدا یصید فیہ فلیسلبہ فلا ارد علیکم طعمۃ اطعمنیھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولکن ان شئتم دفعت الیکم ثمنہ۔

نیز اس قسم کی دوسری احادیث جن سے صراحتاً تحریم مدینہ ثابت ہوتی ہے ائمہ ثلاثہ کی مستدل ہیں۔

حنفیہ کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بھائی ابو عمیر جو بچے تھے ان سے فرمایا "یا ابا عمیر ما فعل النغیر" (۱۲) اگر حرم مدینہ کا حکم حرم مکہ کی طرح ہوتا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں نغیر (جو ایک چھوٹے پرندے کو کہتے ہیں) کو قید میں رکھنا کیوں کر درست ہو سکتا تھا؟ یقیناً آپ اسے چھوڑنے کا حکم فرماتے، اور اس کے ساتھ کھیلنے کی اجازت نہ دیتے۔

ایسا ہی حنفیہ کا استدلال حضرت سلمہؓ کی روایت سے بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سلمہؓ سے فرمایا: اما انک لو کنت تصید بالعقیق لشیعتک اذا ذھبت وتلقیتک اذا جئت فانی احب العقیق (۱۳)۔

وادی عقیق بالاتفاق مدینہ ہی کا حصہ ہے، اور آپ خود عقیق سے شکار کرنے کی ترغیب دے رہے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حرم مدینہ کا حکم حرم مکہ کی طرح نہیں ہے۔

اسی طرح اس باب کی فصلِ اول میں حضرت ابوسعیدؓ کی روایت مذکور ہے، جس میں ہے: "ولا

---

(۱۱) مذاہب اور اس پر بحث سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری، ص ۲۲۹-۲۳۰، ج ۱۰۔

(۱۲) صحیح بخاری، ص ۹۰۵، ج ۲- "باب الانبساط الی الناس"، و ص ۹۱۱، ج ۲ "باب الکنیۃ للصبی قبل ان یولد للرجل"۔

(۱۳) دیکھیے شرح معانی الآثار، ص ۲۶۰، ج ۲۔

تخبط فیھا شجرۃ الاالعلف"۔ اس حدیث میں آپ نے حرم مدینہ کے اشجار کے پتے چارے کیلئے جھاڑنے کی اجازت دی ہے، جبکہ حرم مکہ کے اشجار کے پتوں کو چارے کے لیے جھاڑنا جائز نہیں ہے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب مسجد نبوی کی تعمیر فرمائی تو مدینہ کے کھجوروں کے درختوں کو قطع کروا کر مسجد کی چھت کا بندوبست فرمایا (۱۴)، اگر حرم مدینہ کے احکام حرم مکہ جیسے ہوتے تو قطع نخل کی آپ قطعاً اجازت نہ دیتے۔

لہذا وہ روایات جن سے مدینہ کا حرم ہونا معلوم ہوتا ہے ان سے مدینہ کی تعظیم مراد ہے، چنانچہ حنفیہ مدینہ کو انتہائی درجہ قابل عظمت و حرمت سمجھتے ہیں۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین کی الفت مدینہ سے قائم کرنے اور باقی رکھنے کے لیے مدینہ کے درخت کاٹنے سے اور شکار کرنے سے منع فرمایا، تاکہ مدینہ کی زینت باقی رہے، چنانچہ اس کی تائید طحاوی کی اس روایت سے ہوتی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی زینت کو برقرار رکھنے کے لیے مدینہ کے ٹیلوں کو منہدم کرنے سے منع فرمایا: "عن ابن عمر رضی اللہ عنہ: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتھدموا الاطام فانھا زینۃ المدینۃ" (۱۵)۔

الفصل الاول

٭ عن٭ عَلِيٍّ قَالَ مَا كَتَبْنَا عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلاَّ الْقُرْآنَ وَمَا فِي هٰذِهِ الصَّحِيفَةِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ الْمَدِينَةُ حَرَامٌ مَا بَيْنَ عَيْرٍ إِلٰى ثَوْرٍ فَمَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا أَوْ آوٰى مُحْدِثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ۔ ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعٰى بِهَا أَدْنَاهُمْ فَمَنْ أَخْفَرَ مُسْلِمًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ وَمَنْ وَالٰى قَوْمًا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ

---

(۱۴) دیکھیے الطبقات الکبری لابن سعد: ص ۲۴۰، ج ۱۔

(۱۵) دیکھیے طحاوی: ص ۲۵۹، ج ۲۔

وَلاَ عَدْلٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ ، وَفِي رِوَايَةٍ لَهُمَا مَنِ ادَّعٰى إِلٰى غَيْرِ أَبِيهِ أَوْ تَوَلّٰى غَيْرَ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللّٰهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لاَ يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلاَ عَدْلٌ (*۱۵)

"حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے علاوہ قرآن اور ان باتوں کے جو اس صحیفہ میں ہیں اور کچھ نہیں لکھا ہے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ (میں نے اس صحیفہ میں) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا (یہ) ارشاد گرامی (بھی لکھا) ہے کہ مدینہ عیر اور ثور کے درمیان حرام ہے۔ لہذا جو شخص مدینہ میں بدعت پیدا کرے یا کسی بدعتی کو پناہ دے تو اس پر خدا کی، فرشتوں کی اور سب لوگوں کی لعنت ہے۔ اس شخص کے نہ تو فرض قبول کیے جاتے ہیں نہ نفل، مسلمانوں کا عہد ایک ہے جس کے لیے ان میں کا ادنیٰ شخص بھی کوشش کرسکتا ہے، لہذا جو شخص کسی مسلمان کے عہد کو توڑے اس پر اللہ کی، فرشتوں کی اور سب لوگوں کی لعنت ہے، نہ تو اس کے فرض قبول کیے جاتے ہیں اور نہ نفل، جو شخص اپنے آقا کی اجازت کے بغیر کسی قوم سے موالات قائم کرے اس پر اللہ کی، فرشتوں کی اور سب لوگوں کی لعنت ہے۔ نہ تو اس کے فرض قبول کیے جاتے ہیں اور نہ نفل۔

بخاری اور مسلم ہی کی ایک اور روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ جو شخص اپنے باپ کی بجائے کسی دوسرے کی طرف اپنی نسبت کا دعویٰ کرے، یا اپنے مالک کی بجائے کسی دوسرے کی طرف اپنے آپ کو منسوب کرے تو اس پر اللہ کی، فرشتوں کی اور سب لوگوں کی لعنت ہے، نہ تو اس کے فرض قبول کیے جاتے ہیں اور نہ نفل۔"

ماکتبنا عن رسول ﷺ الا القرآن ومافی هذه الصحیفة

کچھ لوگوں نے آپس میں یہ گفتگو کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو قرآن مجید کے علاوہ کوئی اور کتاب بطور خاص عنایت فرمائی ہے جس کا علم اور کسی کو نہیں ہے، جب حضرت علیؓ کو ان کی اس گفتگو کا علم ہوا تو ان کی تردید میں فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف قرآن کریم لکھا ہے یا پھر چند احکام پر مشتمل وہ احادیث لکھی ہیں جو اس صحیفہ میں ہیں، ان کے علاوہ نہ تو میں نے

(*۱۵) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۱ ـ ۲۵۲) فی کتاب المناسک، باب حرم المدینة و (ج ۱ ص ۴۵۱) فی کتاب الجزیة والموادعة، باب اثم من عاهد ثم غدر۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۴۲) فی کتاب الحج، باب فضل المدینة ودعاء النبی صلی اللہ علیه وسلم فیها بالبرکة۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲۴۱) فی کتاب القسامة، باب سقوط القود من المسلم للکافر۔ وابوداود (ج ۱ ص ۲۷۸) فی کتاب المناسک، باب فی تحریم المدینة۔ والترمذی (ج ۲ ص ۳۳ ـ ۳۴) فی ابواب الولاء والهبة، باب ماجاء فیمن تولی غیر موالیه او ادعی الی غیر ابیه۔

کچھ لکھا ہے اور نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کریم کے علاوہ مجھے کوئی اور کتاب دی ہے۔

اس صحیفہ سے مراد وہ ورق تھا جس میں دیات کے احکام اور چند دوسرے احکام تحریر کیے گئے تھے اور منجملہ ان احکام کے وہ احکام بھی لکھے ہوئے تھے جو حضرت علیؓ نے مذکورہ بالا حدیث میں بیان کیے (**۱۵)۔

المدینة حرام مابین عیر الی ثور

"عیر" اور "ثور" دونوں پہاڑ کے نام ہیں، "عیر" عین کے فتحہ اور یا کے سکون کے ساتھ مدینہ کے ایک مشہور پہاڑ کا نام ہے، البتہ "ثور" مدینہ میں نہیں بلکہ مکہ میں ایک پہاڑ ہے، چنانچہ ہجرت کے وقت غارِ ثور ہی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روپوش ہوئے تھے، چونکہ حدیث میں حرم مدینہ کے حدود کو بیان کرنا مقصود ہے اس لیے اس میں ثور کا ذکر باعثِ اشکال ہے۔

اس لیے بعض علماء نے تو یہ جواب دیا ہے کہ راوی سے غلطی ہوئی ہے کہ اس نے احد کے بجائے ثور نقل کردیا، چنانچہ ایک روایت میں "مابین عیر واُحد" وارد ہے (۱۶) شاید یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے عیر کا ذکر تو کیا ہے لیکن ثور کا ذکر نہیں کیا اور اس کو مبہم رکھا ہے، چنانچہ بخاری کی روایت اس طرح ہے "المدینة حرم مابین عائر الی کذا" (۱۷)۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ مکہ معظمہ میں جبل ثور کی طرح ایک جبل عیر بھی ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان مکہ میں جتنا فاصلہ ہے اتنی ہی جگہ مدینہ کی حرم ہے۔

اور بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ جبل اُحد کے قریب ایک چھوٹا سا پہاڑ ہے جو غیر مشہور ہے اور اسے "ثور" کہا جاتا ہے اور حدیث میں یہی مراد ہے، اس لیے حدیث میں ثور کا ذکر صحیح ہے، باقی جن علماء نے اس کا انکار کیا ہے وہ اس کی عدمِ شہرت کی وجہ سے ہے (۱۸)۔

لایقبل منه صرف ولا عدل

"صرف" اور "عدل" کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں، ایک یہ کہ "صرف" سے مراد فرض ہے،

(**۱۵) دیکھیے اشعۃ اللمعات: ج ۲، ص ۳۸۸۔۳۸۹۔

(۱۶) دیکھیے مرقات: ص ۱۳۔۱۴، ج ۶۔

(۱۷) صحیح بخاری: ص ۲۵۱، ج ۱۔ "باب حرم المدینة"۔

(۱۸) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۴۳۔۲۴۴، ج ۳۔

دوسرا یہ کہ اس سے مراد نفل ہے، تیسرا یہ کہ اس سے مراد توبہ ہے، چوتھا یہ کہ اس سے مراد شفاعت ہے، اسی طرح عدل کے بارے میں ❶ بعض نے کہا اس سے مراد نفل ہے ❷ بعض نے کہا اس سے مراد فرض ہے ❸ بعض نے کہا فدیہ مراد ہے ❹ عند البعض اس سے مراد شفاعت ہے ❺ اور بقولِ بعض اس سے مراد توبہ ہے (۱۹)۔

ذمة المسلمين واحدة

یعنی مسلمانوں کا امان شی واحد کی مانند ہے، کسی بھی مسلمان نے اگر کسی کافر کو امن دے دیا تو اس کا امن معتبر ہوگا، خواہ وہ مسلمان کسی اعلیٰ حیثیت کا مالک ہو یا ادنی حیثیت رکھتا ہو، بہرحال ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کے عہدِ امان کا لحاظ کرے، اور کسی دوسرے مسلمان کے لیے اس عہد کا توڑنا جائز نہیں ہے، اگر کسی نے زیر امان اس غیر مسلم کی جان یا مال کو نقصان پہنچایا تو اس کے لیے یہ وعیدِ شدید ہے: "فعليه لعنة الله والملئكة والناس اجمعين"۔

ومن والى قوماً

"ولاء" کی دو قسمیں ہیں: ❶ ولاء موالات ❷ ولاء عتاقہ۔

ولاء موالات کی صورت یہ ہے کہ جیسا اہل عرب کا دستور تھا کہ ایک آدمی دوسرے سے یہ عہد کرتا اور قسم کھاتا تھا کہ ہم ایک دوسرے کے ہر اچھے اور برے میں شریک ہوں گے، یعنی میں تیری مشکلات میں مدد کرونگا اور تم میری مشکلات میں مدد کرو گے، لہذا اس عہد وپیمان کو توڑنا بشرطیکہ جائز امور میں ہو جائز نہیں ہے۔

ولاء عتاقہ کی صورت یہ ہے کہ کسی نے اپنا غلام آزاد کیا تو اس کا اپنے اس آزاد کردہ غلام پر حق ولاء ثابت ہوتا ہے، اور دونوں کے درمیان موالات قائم ہوجاتی ہے، اس لیے اگر غلام کا کوئی اور وارث نہ ہو تو مولی اس کی وارثت کا مستحق ہوگا، اب اگر اس غلام نے اپنے عتق کی نسبت اس کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی طرف کی تو یہ جائز نہیں ہے، حدیث میں ولاء کی دونوں قسمیں مراد لی جاسکتی ہیں۔

---

(۱۹) دیکھیے مرقات، ص ۱۴۳ ج ۶۔

﴿وعن﴾ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ سَعْداً رَكِبَ إِلَى قَصْرِهِ بِالْعَقِيقِ فَوَجَدَ عَبْداً يَقْطَعُ شَجَراً أَوْ يَخْبِطُهُ فَسَلَبَهُ فَلَمَّا رَجَعَ سَعْدٌ جَاءَهُ أَهْلُ الْعَبْدِ فَكَلَّمُوهُ أَنْ يَرُدَّ عَلَى غُلَامِهِمْ أَوْ عَلَيْهِمْ مَا أَخَذَ مِنْ غُلَامِهِمْ فَقَالَ مَعَاذَ اللّٰهِ أَنْ أَرُدَّ شَيْئاً نَفَّلَنِيهِ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَى أَنْ يَرُدَّ عَلَيْهِمْ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۹*)

”حضرت عامر بن سعد کہتے ہیں کہ (ایک دن) حضرت سعد ابن وقاص ؓ اپنی حویلی کی طرف جو مقام عقیق میں تھی، سوار ہوکر چلے تو انھوں نے ایک غلام کو دیکھا جو ایک درخت کاٹ رہا تھا یا اس درخت کے پتے جھاڑ رہا تھا، حضرت سعد نے اس غلام کے کپڑے چھین لیے، پھر جب وہ (مدینہ) واپس آئے تو غلام کے مالک ان کی خدمت میں آئے اور یہ گفتگو کی کہ انھوں نے جو چیز ان کے غلام سے لی ہے (یعنی اس کے کپڑے) اسے وہ غلام کو واپس کردیں یا ان (مالکوں) کو دے دیں، حضرت سعد ؓ نے فرمایا، خدا کی پناہ میں اس چیز کو کیسے واپس کرسکتا ہوں جو مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور نفل دلوائی ہے، چنانچہ حضرت سعد ؓ نے کپڑے واپس کرنے سے انکار کردیا۔“

اس حدیث میں جو کپڑے چھین لینے کا واقعہ مذکور ہے، یہ عقوبات مالیہ کے قبیل سے ہے، ابتداء اسلام میں عقوبات مالیہ مشروع تھیں بعد میں اُن کو منسوخ کردیا گیا (۲۰)، احادیث میں درختوں اور گھاس وغیرہ کو کاٹنے کی ممانعت اسی لیے کی گئی ہے تاکہ مدینہ منورہ کی رونق میں کمی نہ آئے۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ صَالِحٍ مَوْلَى لِسَعْدٍ أَنَّ سَعْداً وَجَدَ عَبِيداً مِنْ عَبِيدِ الْمَدِينَةِ يَقْطَعُونَ مِنْ شَجَرِ الْمَدِينَةِ فَأَخَذَ مَتَاعَهُمْ وَقَالَ يَعْنِي لِمَوَالِيهِمْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَى أَنْ يُقْطَعَ مِنْ شَجَرِ الْمَدِينَةِ شَيْءٌ وَقَالَ مَنْ قَطَعَ مِنْهُ شَيْئاً فَلِمَنْ أَخَذَهُ سَلَبُهُ رَوَاهُ أَبُو

(۱۹) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۴۴۱) فی کتاب الحج، باب فضل المدینة ودعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیها بالبرکة۔

(۲۰) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۷۷، ج ۳۔

داود (۲۰*)

"حضرت سعدؓ نے مدینہ کے غلاموں میں سے کچھ کو مدینہ کا درخت کاٹتے ہوئے پایا تو انھوں نے ان کا اسباب ضبط کرلیا، اور پھر ان کے مالکوں سے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپؐ نے مدینہ کے درخت کا کوئی بھی حصہ کاٹنے سے منع فرمایا ہے، نیز آپؐ نے فرمایا ہے کہ جو شخص مدینہ کے درخت کا کچھ بھی حصہ کاٹے تو اس کا اسباب اس شخص کے لیے ہوگا جو اس کو پکڑے۔"

یہاں "عن صالح مولی لسعد" کی بجائے صحیح اس طرح ہے "عن صالح عن مولی لسعد" کیوں کہ صالح حضرت سعد کے مولی (آزاد کردہ غلام) نہیں ہیں، بلکہ یہ توأمہ کے مولی ہیں، دراصل صالح نے یہ روایت حضرت سعد کے مولی سے نقل کی ہے اس لیے کہا جائے گا کہ اس روایت میں صالح کے بعد "عن" کا لفظ یا تو راوی کی غلطی سے رہ گیا ہے، یا خود مصنفؒ سے سہو ہوا ہے (۲۱)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❊ وعن ❊ الزُّبَيْرِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ صَيْدَ وَجٍّ وَعِضَاهَهُ حِرْمٌ مُحَرَّمٌ لِلّٰهِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَقَالَ مُحْيِ السُّنَّةِ وَجٌّ ذَكَرُوا أَنَّهَا مِنْ نَاحِيَةِ الطَّائِفِ وَقَالَ الْخَطَّابِيُّ أَنَّهُ بَدَلَ أَنَّهَا (۲۱*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وج کا شکار اور اس کے خاردار درخت حرام ہیں جو اللہ تعالی کے حرام کیے ہوئے ہیں۔"

مقام وَجّ میں شکار کی ممانعت

وج واو کے فتحہ اور جیم کی تشدید کے ساتھ طائف کے اطراف میں ایک جگہ ہے، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف کے محاصرہ کا ارادہ کیا، اور اللہ تعالی نے آپؐ کو یہ اطلاع دی کہ اس غزوہ میں آپؐ کے ساتھ انصار اور مہاجرین کی ایک جماعت ہوگی، تو آپؐ نے پہلے سے طائف کے اس قطعہ زمین کو حمی قرار

(۲۰*) الحدیث اخرجه ابوداود (ج ۱ ص ۲۷۸ ـ ۲۷۹) فی کتاب المناسک، باب فی تحریم المدینة۔

(۲۱) دیکھیے مرقات: ص ۲۶، ج ۶۔

(۲۱*) الحدیث اخرجه ابوداود (ج ۱ ص ۲۷۸) فی کتاب المناسک، باب فی مال الکعبة۔

دیا تاکہ محاصرہ کے وقت لشکر کو اپنے لیے خوراک اور اپنے جانوروں کے لیے چارے کی دقت پیش نہ آئے (۲۲) اس لیے یہ حرمت حرم کے طور پر نہیں تھی اور اگر یہ حرمت حرم کے طور پر تھی تو پھر یہ کہا جائے گا کہ یہ تحریم ایک مخصوص وقت کے لیے تھی اور بعد میں منسوخ ہو گئی۔

البتہ امام شافعیؒ سے یہ منقول ہے کہ مقام وج میں نہ تو شکار کیا جائے اور نہ وہاں کے درخت کاٹے جائیں، لیکن انھوں نے اس میں وجوبِ ضمان وغیرہ کا ذکر نہیں کیا ہے (۲۳)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنِ اسْتَطَاعَ أَنْ يَمُوتَ بِالْمَدِينَةِ فَلْيَمُتْ بِهَا فَإِنِّي أَشْفَعُ لِمَنْ يَمُوتُ بِهَا رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ إِسْنَاداً (۲۳*)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص کا انتقال مدینہ میں ہوسکتا ہو اسے مدینہ ہی میں مرنا چاہیے کیونکہ جس شخص کا انتقال مدینہ میں ہوگا میں اس کی شفاعت کروں گا۔"

یعنی اگر وہ عاصی ہے تو اس کے گناہ معاف کرواؤنگا اور اگر مطیع ہے تو اس کے درجات بلند کرواؤنگا، یہاں اس شفاعت سے شفاعتِ عامہ مراد نہیں ہے، بلکہ یہ شفاعت اہلِ مدینہ کے ساتھ خاص ہے، وہ شخص جس کا انتقال مدینہ میں نہ ہوا ہو اس کو یہ شفاعت نصیب نہیں ہوگی، اس لیے علماء نے کہا ہے کہ افضل یہ ہے کہ جس شخص کی عمر زیادہ ہوجائے یا اس کو کشف وغیرہ کے ذریعہ سے یہ معلوم ہوجائے کہ اس کی موت کا وقت قریب ہے تو اس کو چاہیے کہ وہ اپنی زندگی کے یہ آخری لمحات مدینہ میں گذارے، تاکہ اس کا انتقال مدینہ میں ہوجائے اور اس شفاعت مخصوصہ کی سعادت نصیب ہو، اس بارے میں حضرت فاروق اعظمؓ کی یہ دعا "اللھم ارزقنی شھادۃ فی سبیلک واجعل موتی ببلد رسولک" بہت ہی عمدہ اور بہترین ہے (۲۴)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۲۲) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۸۲، ج۳۔

(۲۳) دیکھیے شرح الطیبی: ص ۳۸۱، ج۵۔

(۲۳*) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج۲ ص۲۲۹) فی ابواب المناقب، باب ماجاء فی فضل المدینۃ۔ واحمد (ج۲ ص ۷۴۔ ۱۰۴)۔

(۲۴) مرقات: ص ۲۷، ج۶۔

الفصل الثالث

﴿وعن﴾ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اَللّٰهُمَّ اجْعَلْ بِالْمَدِينَةِ ضِعْفَيْ مَا جَعَلْتَ بِمَكَّةَ مِنَ الْبَرَكَةِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*۲۴)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اے اللہ مدینہ کو اس برکت سے دوگنی برکت عطا فرما جو تو نے مکہ کو عطا کی ہے۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء مدینہ کی شان و شوکت، رزق اور دنیاوی برکات کے لیے مکہ کی نسبت دوگنے کی دعا کرنا ہے، لہذا یہ دعا مدینہ پر مکہ کی افضلیت کے منافی اس لحاظ سے نہیں ہے کہ مکہ میں حسنات کا اجر و ثواب مدینہ کی بنسبت دوگنا ہے (۲۵)۔

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

﴿وعن﴾ ابْنِ عُمَرَ مَرْفُوعًا مَنْ حَجَّ فَزَارَ قَبْرِي بَعْدَ مَوْتِي كَانَ كَمَنْ زَارَنِي فِي حَيَاتِي رَوَاهُمَا الْبَيْهَقِيُّ فِي شُعَبِ الْإِيمَانِ (*۲۵)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے حج کیا اور پھر میرے وصال کے بعد میری قبر کی زیارت کی تو وہ اس شخص کی مانند ہوگا جس نے میری زندگی میں میری زیارت کی۔"

من حج فزار قبری
میں فاء تعقیب کے لیے ہے، مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر کی زیارت حج کے

(۲۴*) الحدیث اخرجه البخاری (ج۱ ص ۲۵۳) فی کتاب المناسک، باب بلا ترجمة۔ ومسلم (ج۱ ص ۴۴۲) فی کتاب الحج، باب فضل المدینة ودعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیها بالبرکة۔

(۲۵) دیکھیے مرقات: ص ۲۸، ج ۶۔

(۲۵*) الحدیث اخرجه البیهقی فی شعب الایمان (ج۳ ص ۴۸۹) رقم الحدیث ۴۱۵۴، فی الخامس والعشرین من شعب الایمان، باب فی المناسک، فضل الحج والعمرة۔

بعد کرنی چاہیے جیسا کہ قواعد شرعیہ کا یہی تقاضا ہے کہ فرض نفل پر مقدم ہے، البتہ امام حسن بن زیادؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ تفصیل نقل کی ہے کہ اگر حج فرض ہو تو پھر افضل یہ ہے کہ حج سے ابتداء کرے اور اگر نفل حج ہے تو پھر اسے اختیار ہے جس سے چاہے ابتداء کرے، لیکن ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اظہر یہ ہے کہ ہر صورت میں حج سے ابتداء کرے، ایک تو اس لیے کہ حدیث مطلق ہے اس میں فرض یا نفل کی کوئی قید نہیں ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق پر مقدم ہے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ تحیۃ المسجد النبوی کو زیارت قبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر مقدم کیا جاتا ہے (۲۶)۔

جمہور علماء نے حج کے بعد بشرط استطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر کی زیارت کو افضل المندوبات میں شمار کیا ہے، اور بعض فقہاء نے قریب من الواجب کہا ہے (۲۷)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۲۶) دیکھیے مرقات: ص ۲۹، ج ۶۔

(۲۷) دیکھیے التعلیق الصبیح: ص ۲۸۳، ج ۳۔

كتاب البيوع

کتاب البیوع ایک نظر میں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب البیوع

اسلامی نقطہ نظر سے انسان کی عملی زندگی کے دو محور ہیں: اول "حقوق اللہ" جن کو عبادات کہتے ہیں اور دوم "حقوق العباد" جن کو معاملات اور معاشرت کہا جاتا ہے، یہی دو اصطلاحیں ہیں جو انسانی نظام حیات کے تمام اصول و قواعد اور قوانین کی بنیاد ہیں۔

عبادات کی طرح معاشرت اور معاملات شریعت کے نہایت اہم ابواب ہیں، بلکہ ان میں ہدایات ربانی اور خواہشات نفسانی اور احکام شریعت اور دنیوی مصلحت کی کشمکش عبادات وغیرہ دوسرے تمام ابواب سے زیادہ ہوتی ہے۔

اس لیے اللہ تعالیٰ کی بندگی و فرمانبرداری اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کی شریعت کی تابعداری کا جیسا امتحان ان میدانوں میں ہوتا ہے دوسرے کسی میدان میں نہیں ہوتا، اور یہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے بنی آدم کو فرشتوں پر نوعی فضیلت حاصل ہوئی، ورنہ ظاہر ہے کہ ایمان و یقین اور ہمہ وقتی ذکر و عبادت اور روح کی لطافت و طہارت میں انسان فرشتوں کی برابری کا تصور بھی نہیں کرسکتا۔

لیکن چونکہ "حقوق اللہ" کو عمومیت حاصل ہے کہ اس کا تعلق انسان کے ہر فرد سے ہے، اس لیے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے ان کو بیان کیا، اس کے بعد "حقوق العباد" یعنی معاملات کا بیان شروع کیا ہے اور چونکہ لوگ آپس کے تنازعات کی آگ کو بجھانے میں اور نظام المعاش کے چلانے اور بقاء میں خرید و فروخت کی طرف زیادہ محتاج ہیں، اس لیے اس کی اہمیت کی وجہ سے "بیع" کو معاملات کا سب سے اہم

جزء سمجھ کر دیگر معاملات سے اس کو مقدم کیا (۱) ۔

لفظ "بیع" کے معنی ہیں بیچنا، یعنی فروخت کرنا اور لفظ "شراء" کے معنی ہیں خریدنا، لیکن یہ دونوں الفاظ اضداد کی قبیل سے ہیں، یعنی ایک دوسرے کے معنی میں مستعمل ہوتے ہیں، کیونکہ ثمن اور مثمن دونوں میں "مبیع" بننے کی صلاحیت ہے، اس لیے "بیع" کا ترجمہ اصطلاحی طور پر "خرید و فروخت" سے کیا جاتا ہے اور لغوی اعتبار سے مطلب اس کا صرف "مبادلۃ المالِ بالمالِ" ہے ۔

جبکہ شریعت کی اصطلاح میں "مبادلۃ المالِ بالمالِ علی سبیلِ التراضی" کو بیع کہا جاتا ہے، لیکن تراضی شرعی معتبر ہے، لہذا اگر متعاقدین کسی غیر شرعی عقد پر راضی ہوں تو اس کا اعتبار نہیں۔ بیع کا رکن "ایجاب اور قبول" ہے، شرط "اہلیتِ متعاقد" ہے، محل "مال" ہے اور حکم بیع کے تام ہونے کے بعد مشتری کے لیے ملک کا ثابت ہونا ہے" (۲) ۔

"بیع" کی حلت قرآن کریم کی آیت "وأحلّ اللّٰہ البیعَ وحرّم الربوا" (۳) سے صراحۃً ثابت ہے، دیگر آیات میں بھی یہ مذکور ہے، مثلاً: "وجعلنا النّھار معاشا" (۴) چنانچہ دن کو معاش کے لیے مقرر کرنے کا ذکر بطور احسان کے کیا جارہا ہے اور معاش کا ذریعہ بننا بیع و شراء پر موقوف ہے وغیرذلک۔ اور حدیث سے بھی ثابت ہے، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب مبعوث ہوئے تو لوگ بیع و شراء کا عمل کرتے تھے، آپ نے ان کو اسی حالت پر برقرار رکھا اور بیع شراء کے جواز پر تمام علمائے امت کا اجماع بھی ہے ۔

پھر عقلی لحاظ سے بھی جواز و حلت ضروری ہے، کیونکہ انسان مدنی الطبع ہے اگر "بیع" جائز نہ ہو اور سبب تملیک نہ ہو تو مکلّفین کی بقاء یا تو اس طریقے سے ہوگی کہ ہر ایک اپنی تمام حاجات خود سرانجام دے گا خوراک، لباس، اور دیگر تمام اشیاء ضرورت از خود پیدا کرے گا، مثلاً کھیتی باڑی کرنا، پھر اس کی دیکھ بھال کرنا اور فصل کے بعد اس کو صاف کر کے غلّہ حاصل کرنا، آٹا بنانا اور روٹی تیار کرنا وغیرہ، اسی طرح لباس وغیرہ کی تیاری تک خود ہر مرحلے سے گذرے گا اور ظاہر ہے کہ یہ تمام امور اس طرح ممکن نہیں اور یا دوسرے کا مال خریدے بغیر زبردستی لیا جائے یا بذریعہ سوال لے گا اور یا پھر فاقہ کرے گا یہاں تک کہ موت واقع ہو اور ظاہر ہے کہ یہ تمام صورتیں فاسد ہیں، لہذا "بیع" کا جائز و حلال ہونا بقاء "مکلّفین" کے لیے ضروری ہے (۵)۔

(۱) ماخوذ از معارف الحدیث: ۱۸/۶۔ و مظاہر حق: ۲۷/۳۔

(۲) عمدۃ القاری: ۱۵۹/۱۱ والمرقاۃ: ۳۱/۶۔

(۳) سورۃ البقرۃ/ ۲۷۵۔

(۴) سورۃ النباء/ ۱۱۔

(۵) المرقاۃ: ۳۱/۶۔ ۳۲، وعمدۃ القاری: ۱۵۹/۱۱۔

"بیع" میں بنیادی طور پر تین چیزیں ہوتی ہیں: ❶ عقد بیع یعنی نفس معاملہ کہ ایک شخص کوئی چیز فروخت کرتا ہے دوسرا اسے خریدتا ہے۔

❷ مبیع جس چیز کو فروخت کیا جاتا ہے۔ ❸ ثمن یعنی "قیمت"۔

ان تینوں کے اعتبار سے فقہی اصطلاح میں "بیع" کی مختلف اقسام ہیں: چنانچہ نفس معاملہ اور اس کے حکم (کہ بیع صحیح ہوئی یا نہیں ہوئی) کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں:

❶ نافذ ❷ موقوف ❸ فاسد ❹ باطل۔

"مبیع" یعنی فروخت کی جانے والی چیز کے اعتبار سے بھی "بیع" کی چار قسمیں ہیں:

❶ مقایضہ ❷ صرف ❸ سلم ❹ بیع مطلق۔

اور ثمن یعنی قیمت کے اعتبار سے بھی "بیع" کی چار قسمیں ہیں:

❶ مرابحہ ❷ تولیہ ❸ وضیعہ ❹ مساومہ۔ بیع مرابحہ وہ بیع ہے جو ثمن اول سے زائد کے ساتھ ہو، بیع تولیہ وہ بیع جو ثمن اول کے ساتھ ہو، بیع وضیعہ اس کو کہتے ہیں کہ بائع نے جس قیمت پر مبیع کو خریدا ہے اس سے کم پر فروخت کرے، اور بیع مساومہ اس کو کہتے ہیں جس میں بائع کی خرید یعنی ثمن اول کا کوئی لحاظ نہ ہو بلکہ دونوں رضامندی سے جو قیمت چاہیں متعین کریں، یہ تمام اقسام جائز ہیں اور شرائط جواز ان میں موجود ہیں۔ (۱)

لفظ بیع کبھی مصدر بمعنی للمفعول کے طور پر مستعمل ہوتا ہے، اس لیے اس کی جمع لائی جاتی ہے اور کبھی معنی مصدری ہی مراد ہوتے ہیں اور جمع سے اس کی انواع کی طرف اشارہ ہوتا ہے (۲*)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

---

(۱) دیکھیے: البحر الرائق: ۱۰۷/۶ باب المرابحۃ والتولیۃ۔

(۲*) دیکھیے المرقاۃ: ۳۱/۶۔ والبحر الرائق: ۲۶۱/۵ کتاب البیوع۔

باب الکسب و طلب الحلال

الفصل الأول

﴿ وعن ﴾ اَلنُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللّٰهِ مَحَارِمُهُ أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۷)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان کے درمیان مشتبہ چیزیں ہیں جن کو اکثر لوگ نہیں جانتے، پس جو شخص مشتبہ چیزوں سے بچے گا وہ اپنے دین اور آبرو کی حفاظت کرے گا اور جو امور مشتبہ میں پڑے گا وہ حرام میں واقع ہوگا، جیسے چرواہا جب چراگاہ کے اطراف جانور چرائے گا تو اندیشہ ہے کہ وہ چراگاہ میں چرانا شروع کردے۔ خبردار! ہر بادشاہ کی چراگاہ ہوتی ہے۔ خبردار! اللہ کی چراگاہ اس کے حرام کیے ہوئے امور ہیں۔ خبردار! انسان کے اندر ایک گوشت کا ٹکڑا ہے جب تک وہ صحیح ہے جسم صحیح رہتا ہے اور جب وہ بگڑ جاتا ہے تو جسم بگڑ جاتا ہے۔ خبردار! وہ دل ہے"۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ حدیث بڑی عظمت والی ہے اور بڑے وسیع خزانے کی حامل ہے اور ان احادیث میں سے ایک ہے جن پر اسلام کا مدار ہے، حتیٰ کہ ایک جماعت نے اس کو ثُلث الاسلام کہا ہے اور کہتے ہیں کہ جن حدیثوں پر شرائع و احکام کا مدار ہے وہ تین ہیں:

(۷) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۳/۱ باب فضل من استبرا الدینہ' کتاب الایمان و کذا فی البیوع: ۲۷۵/۱ باب الحلال بین والحرام بین' و اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۲۸/۲۔ کتاب المساقاۃ' باب اخذ الحلال و ترک الشبہات۔

ایک تو "اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" (۸) دوسری "مِنْ حُسْنِ اِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَالَا يَعْنِيهِ" (۹) اور تیسری یہی حدیث ہے "الحلالُ بیّنٌ والحرامُ بیّنٌ" (۱۰)

جبکہ امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اسلام کا مدار چار حدیثوں پر ہے تین تو یہی مذکور احادیث ہیں اور ایک حدیث "لَا يُؤْمِنُ اَحَدُكُمْ حَتّٰى يُحِبَّ لِاَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ" (۱۱)

اس حدیث کی عظمت کی یہ توجیہ بتائی گئی ہے کہ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے، پینے، لباس اور نکاح وغیرہ اعمال کی درستگی پر تنبیہ فرمائی ہے اور معرفت حلال کی طرف رہنمائی کرکے یہ بتلا دیا کہ طریقہ معاش میں شبہات کو چھوڑ کر حلال طریقہ اختیار کرنا چاہیے، کیونکہ یہی طریقہ انسان کی آبرو اور دین کی حفاظت کا سبب ہے اور اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شبہات میں پڑنے سے ڈرایا اور پھر اس کی وضاحت محسوس کے ساتھ تشبیہ دیکر بیان فرمائی، پھر سب سے اہم چیز یعنی دل کی نگرانی کا ذکر فرمایا۔

علامہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ صرف اسی ایک حدیث سے دین کے تمام احکام کا استنباط ہوسکتا ہے اور علامہ قُرطبیؒ فرماتے ہیں کہ یہ اس لیے کہ حدیث مذکور حلال و حرام کی تفصیل پر مشتمل ہونے کے ساتھ اس بات پر بھی مشتمل ہے کہ تمام اعمال کا تعلق دل سے ہے، جس کی وجہ سے تمام اعمال اسی حدیث شریف کی طرف لوٹائے جائیں گے (۱۲)۔

حدیث مذکور کی تشریح

① علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فی نفسہ تو تمام احکام باری تعالیٰ کی طرف سے واضح ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی بھی ایسی چیز نہیں چھوڑی جس میں اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم ثابت ہوتا ہو اور اس پر کوئی دلیل اور بیان نہ ہو، لیکن بیان دو قسم کا ہے: ایک بیان جلی ہے جس کو سب لوگ جانتے ہیں اور ایک بیان خفی ہے جس کو خاص علماء کے بغیر دوسرے لوگ نہیں جانتے، اس خفاء اور پوشیدگی کی وجہ سے جو امور لوگوں پر مشتبہ ہوگئے ہیں ان میں توقف کرنا چاہیے اور شک سے بچنا چاہیے تاکہ

---

(۸) اول حدیث فی صحیح البخاری و مر تخریجہ فی الجزء الاول من نفحات التنقیح۔

(۹) الحدیث اخرجہ الترمذی فی سننہ: ۲/۵۸۔ ابواب الزہد، باب بلا ترجمۃ بعد باب من تکلم بالکلمۃ لیضحک الناس۔

(۱۰) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۳ کتاب الایمان باب من استبرأ لدینہ۔

(۱۱) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۶ کتاب الایمان، باب من الایمان ان یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ۔

(۱۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ۱/۲۹۷ کتاب الایمان باب فضل من استبرأ لدینہ۔

بصیرت کے بغیر اس مشکوک چیز پر اقدام نہ ہو، کیونکہ بیان اور وضاحت سے پہلے اگر اقدام کرے گا تو حرام میں واقع ہونے کا خطرہ رہے گا، جیسا کہ ممنوعہ چراگاہ کی منڈیر پر چرانے سے ممنوعہ علاقے میں واقع ہونے کا خطرہ رہتا ہے (۱۳)۔

علامہ خطابیؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ یہ امور اضافی طور پر مشتبہ "اشتباہ میں ڈالنے والے" ہیں، یعنی بنسبت ان لوگوں کے جو بیان نفی کو نہیں سمجھتے، البتہ تمام لوگوں کے اعتبار سے مشتبہ نہیں، چنانچہ سیاق حدیث "لایعرفُھا کثیرٌ من النّاس" سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ بعض لوگ جانتے ہیں اور جب بعض لوگ جانتے ہوں گے تو فی نفسہ ان کو مشتبہ نہیں کہا جائے گا۔

اور ان "مشتبہات" سے بچنے کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک بیان اور وضاحت نہ ہوجائے اس وقت تک بصیرت کے بغیر ان چیزوں پر اقدام نہ ہو، البتہ وضاحت کے بعد کوئی مضائقہ نہیں۔

❷ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "مشتبہات" سے مراد امور اجتہادیہ ہیں، جن میں ادلّہ حلت و حرمت متعارض ہوں، اب جب مجتہد نے اجتہاد کے ذریعہ سے دلیل شرعی کی روشنی میں اس چیز کو حلال یا حرام کے ساتھ ملحق کیا تو اس اجتہاد میں چونکہ خطاء اور غلطی کا امکان ہے اور یہ کوئی نص اور اجماع نہیں، اس لیے تقوی کی رو سے اس چیز سے بچنا چاہیے نہ کہ فتوی کے لحاظ سے۔

❸ علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مشتبہات سے مراد امور مکروھۃ ہیں اور حدیث کا مقصود مکروہات سے بچنے پر برانگیختہ کرنا ہے، کیونکہ بہت سارے لوگ یہ گمان کرتے ہوئے کہ یہ حرام نہیں مکروہات کے ارتکاب کی پرواہ نہیں کرتے تو حدیث میں ان کو تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ان کا یہ عمل محرمات کے ارتکاب کی طرف مفضی ہے۔

❹ بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ مشتبہات سے مراد وہ مباح امور ہیں جن سے بچنا تقوی کے اعتبار سے بہتر ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات خلفاء کرام اور اکثر حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین مباح امور سے بھی بچتے تھے، چنانچہ انھوں نے نہ اچھے کھانوں کا، نہ نرم لباس کا اور نہ اچھے مکانات میں رہنے کا التزام کیا، بلکہ ان حضرات نے عیش پرستی کے تمام اضداد کو اختیار کیا تھا، جیسا کہ ان کی سیرت سے معلوم ہوتا ہے (۱۴)۔

دراصل حدیث کا اجمالی مقصد مشتبہ چیزوں سے بچنا اور پرہیز کرنا ہے تاکہ حرام میں واقع ہونے سے

---

(۱۳) معالم السنن: ۶/۵۵ تحت باب فی اجتناب الشبہات۔

(۱۴) دیکھیے عمدۃ القاری: ۱/۳۰۲ کتاب الایمان، باب فضل من استبرأ الدینہ۔

محفوظ ہوجائیں اور یہ مطلب تمام توجیہات سے واضح ہے، ورنہ اس معنی سے قطع نظر کرکے اگر ہر توجیہ کو الگ لیا جائے تو آخری دو توجیہ ضعیف ہیں، اس لیے کہ ظاہر ہے مباح اور مکروہ مشتبہات کے قبیل سے نہیں ہیں۔ پھر اشتباہ سے بچنے کی مختلف صورتیں ہیں: کیونکہ اشتباہ یا تو عام آدمی کو ہوا ہے اور یا مجتہد کو اگر عام آدمی کو اشتباہ ہوا ہے اس حکم کو نہ جاننے کی وجہ سے اور مجتہد سے سوال نہ کرنے کی وجہ سے اس صورت میں بچنا واجب ہے اور اگر اشتباہ اختلاف علماء اور اہل فتویٰ کی وجہ سے ہو اور کسی ایک صورت کو دوسری پر علم و تقویٰ کے لحاظ سے ترجیح نہ دی جاسکتی ہو تو اس صورت میں بچنا مستحب ہے۔

اور اگر اشتباہ مجتہد کو اجتہاد نہ کرنے کی وجہ سے ہوا ہے تو اس کا حکم بھی عام آدمی کی طرح ہے، یعنی بچنا واجب ہے اور اگر اجتہاد کے بعد اشتباہ ہوا ہے تعارض ادلہ کی وجہ سے کہ ان میں سے کسی دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح نہیں دی جاسکتی تو اس صورت میں بھی بچنا واجب ہے، اس لیے کہ حلت و حرمت کے احتمال کے برابر ہونے کی صورت میں محرِّم کو مُبیح پر ترجیح ہوتی ہے۔

اور اگر تعارض اُدلہ کے ساتھ اباحت کی ترجیح حرمت پر ثابت ہوجائے تو اس وقت احتمال خطاء کی بنا پر بچنا استحباب کے درجے میں ہوگا (۱۵)۔

فَمَنِ اتَّقَى الشُّبهاتِ استبْرَأَ لِدِينِهِ وعِرْضِهِ

”جس شخص نے مشتبہ چیزوں سے پرہیز کیا اس نے اپنے دین اور اپنی عزت کو محفوظ کرلیا“ یعنی مشتبہ چیزوں سے بچنے والے کو نہ تو دین میں کسی خرابی کا خوف رہے گا اور نہ کوئی اس پر طعن و تشنیع کرے گا اور جو شخص مشتبہ چیزوں میں مبتلا ہوا وہ حرام میں مبتلا ہوگیا اور اس کی مثال اس چرواہے کی سی ہے جو ممنوعہ چراہ گاہ کی منڈیر پر جانور چراتا ہے“۔

حرام میں واقع ہونے کی دو توجیہ کی گئی ہیں: ① ایک تو یہ کہ جب آدمی کی عادت مشتبہ چیزوں سے نہ بچنے کی ہو تو اس عادت کی وجہ سے گناہوں سے اجتناب کی اہمیت ختم ہوجاتی ہے اور دینی امور میں لاپرواہی کی وجہ سے حرام جاننے کے باوجود حرام میں واقع ہوجاتا ہے۔

یا یہ کہ مشتبہ امور میں کثرت وقوع کی وجہ سے اس کے دل میں ظلمت اور تاریکی آجاتی ہے اور علم و تقویٰ کی نورانیت ختم ہوجاتی ہے، جس کی وجہ سے وہ حرام میں واقع ہوجاتا ہے اور اس کو اس فعل کی حرمت کا شعور تک نہیں ہوتا۔

(۱۵) تکملۃ فتح الملہم: ۱/۶۲۳۔

❷ دوسری توجیہ یہ ہے کہ جب آدمی پر کوئی حکم کسی مسئلہ میں مشتبہ ہوجائے اور وہ پوچھنے اور تحقیق کے بغیر اس کا ارتکاب کرے تو ہوسکتا ہے کہ نفس الامر میں وہ فعل حرام ہو، اس بنیاد پر "وقوع فی الشبهة" کو "وقوع فی الحرام" فرمایا گیا (۱۶)۔

اس ارشاد گرامی میں حرام چیزوں کو ممنوعہ چراگاہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح کوئی حاکم کسی خاص چراگاہ کو دوسروں کے لیے ممنوع قرار دے دیتا ہے اور دوسرے لوگ اپنے جانوروں کو اس ممنوعہ چراگاہ سے دور رکھتے ہیں، اسی طرح جو چیزیں شریعت نے حرام قرار دی ہیں وہ لوگوں کے لیے ممنوع ہیں، ان کے ارتکاب سے اجتناب واجب ہے اور مشتبہ چیزوں میں مبتلا ہونے کو ممنوعہ چراگاہ کی منڈیر پر عام جانور چرانے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح چرواہے کے لیے ضروری ہے کہ ممنوعہ چراگاہ سے بچنے کے لیے جانور دور چرائے، کیونکہ اگر ممنوعہ چراگاہ کی منڈیر پر چرائے گا تو جانوروں کا ممنوعہ چراگاہ میں گھسنے کا ہر وقت احتمال رہے گا اور گھسنے کی صورت میں اسے مجرم قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح انسان کو چاہیے کہ وہ مشتبہ چیزوں سے دور رہے تاکہ محرّمات میں مبتلا نہ ہوجائے، اس تشبیہ کی وضاحت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ ہر بادشاہ کا ایک ایسا ممنوعہ علاقہ ہوتا ہے جس میں جانور چرانا جرم سمجھا جاتا ہے۔

اسی طرح اللہ رب العزت کا ممنوعہ علاقہ حرام چیزیں ہیں کہ جن میں مبتلا ہونا لوگوں کے لیے ممنوع قرار دے دیا گیا ہے، لہذا جو کوئی اس ممنوعہ علاقہ میں داخل ہوگا یعنی حرام چیزوں کا ارتکاب کرے گا اسے مستوجب عذاب قرار دیا جائے گا۔ تمثیل مذکور میں خاص طور سے چراگاہ کا ذکر اس وجہ سے آیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب کے بادشاہ اپنے لیے خاص علاقے مخصوص کرتے تھے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی چیز کو مثال میں ذکر کیا جو ان کے نزدیک مشہور تھی (۱۷)۔

محدث العصر حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ تشبیہ محمود بالمذموم کے قبیل سے ہے، یعنی بادشاہ کا کسی علاقہ کو اپنے لیے خاص کرنا اور اس علاقہ کی گھاس کو جانوروں کے چرنے سے روک کر ممنوعہ چراگاہ قرار دینا درست نہیں تو اس مذموم کے ساتھ محمود کو تشبیہ دی گئی اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ حدیث سے استنباط کیا جائے اور بادشاہ کے لیے اس کو جائز قرار دیا جائے، کیونکہ تشبیہات سے اخذ مسائل اور استنباط احکام صحیح نہیں، اسی وجہ سے ہمارے نزدیک بادشاہ اپنی ذاتی ملکیت کے طور پر کسی علاقہ کو خاص نہیں کرسکتا، البتہ امام مصالح المؤمنین کے پیش نظر اس بات کا حق رکھتا ہے کہ کسی علاقہ کو خاص کردے اور ممنوعہ علاقہ

(۱۶) عمدة القاری: ۳۰۱/۱ کتاب الایمان، باب فضل من استبرأ لدینہ۔

(۱۷) عمدة القاری: ۳۰۲/۱ باب فضل من استبرأ لدینہ۔

قرار دے ، جیسا کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے تمام "رَبَضَۃ" کو خیل الجھاد کے لیے مختص کیا تھا (۱۸)

واضح رہے کہ حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بدن کی بھلائی بہترین حلال غذا پر موقوف ہے ، کیونکہ حلال غذا سے دل کو صفائی حاصل ہوتی ہے اور دل کی صفائی ہی سے تمام بدن اچھی حالت میں رہتا ہے باین طور کہ برائی کی طرف کوئی عضو مائل نہیں ہوتا اور ہر ایک ایک عضو سے اچھے اعمال صادر ہوتے ہیں (۱۹)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَمَهْرِ الْبَغِيِّ وَحُلْوَانِ الْكَاهِنِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۰)

" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کی قیمت سے ، زانیہ کی اجرت سے اور کاہن کی مٹھائی سے منع فرمایا" ۔

حضرات ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کتے کا پالنا شکار کرنے کے لیے اور جانور و زراعت کی حفاظت کے لیے جائز ہے ، چنانچہ حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت میں تصریح مذکور ہے : "من اتَّخَذَ کلباً الاکلبَ صیدٍ أو ماشیۃٍ او زرعٍ نَقَصَ من أجرِہ کلَّ یوم قیراطٌ" (*) اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے : "سَمِعتُ النبیَّ صَلَّی اللّٰہُ علیہ وسلَّم یقول: مَنِ اقتنیٰ کلباً الاکلبَ صیدٍ أو ماشِیَۃٍ فإنَّہ یَنقُصُ من أجرِہ کلَّ یوم قیراطان، قال سالمٌ وکان أبوھریرۃ یقول "أو کلبَ حرثٍ" (**)

ان روایتوں سے کتے کا پالنا شکار اور مویشی وزراعت کی حفاظت کے لیے صراحتً جائز معلوم ہوتا ہے ، البتہ ان تین امور کے علاوہ دیگر امور کے لیے مثلاً گھر کی حفاظت کے لیے کتے کا پالنا جائز ہے یا نہیں ؟

علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں کہ گھر کی حفاظت کے لیے کتے کا پالنا جائز نہیں، کیونکہ حدیث میں صرف مذکورہ تین قسموں کا استثناء آیا ہے اور شوافعؒ کے نزدیک گھر کی حفاظت کے لیے کتے کا پالنا جائز ہے ،

(۱۸) فیض الباری: ۱/۱۵۴۔

(۱۹) فیض الباری: ۱/۱۵۴ کتاب الایمان، باب فضل من استبرا الخ۔

(۲۰) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۲۹۸ کتاب البیوع، باب ثمن الکلب، و مسلم فی صحیحہ: ۲/۱۹ باب تحریم ثمن الکلب۔

(*) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۲/۲۱ کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الامر بقتل الکلاب ۔

(**) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۲/۸۲۴ کتاب الذبائح والصید، باب من اقتنیٰ کلبا و مسلم فی صحیحہ: ۲/۲۱ کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الامر بقتل الکلاب و بیان نسخہ۔

کیونکہ اس صورت میں بھی ایسی ہی ضرورت پڑتی ہے جس طرح باقی تین صورتوں میں ضرورت ہے، لہذا اس صورت کو باقی تین صورتوں پر قیاس کیا جائے گا۔

لیکن پہلا قول راجح ہے، کیونکہ اگر مذکورہ تین قسموں پر دیگر اقسام کو بھی قیاس کیا جائے تو پھر اس چیز کو مباح کہنا پڑے گا جو حدیث کے رو سے حرام ہے۔

قاضی عیاض ؒفرماتے ہیں کہ کتا گھر کی حفاظت کے لیے ایسا کارآمد نہیں جیسا باقی تین صورتوں میں ہے، کیونکہ چور ایسا حیلہ کرسکتا ہے کہ اس کو کچھ کھلا کر نکال دے اور پھر سامان چوری کرے (۲۱)۔

بیع الکلب

حدیث مذکور سے حضرات ائمہ ثلاثہؒ، حسن بصریؒ، ابن سیرینؒ، عبدالرحمن بنؒ ابی لیلیٰ وغیرھم حضرات نے "بیع الکلب" کے عدم جواز پر استدلال کیا ہے کہ بیع الکلب مطلقاً ناجائز ہے، چاہے کلب معلّم ہو یا غیر معلّم، اسی طرح قابل انتفاع ہو یا انتفاع کے قابل نہ ہو، البتہ مالکیہ کے نزدیک ایک روایت میں وہ کتا جس کا رکھنا اور پالنا جائز ہو تو اس کی بیع بھی جائز ہے اور جس کتے کا پالنا جائز نہیں تو اس کی بیع بھی جائز نہیں، حضرات حنفیہؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، ابراہیم نخعیؒ اور دیگر حضرات کے نزدیک ہر وہ کتا جو قابل انتفاع ہے اس کی بیع جائز ہے، البتہ "کلب عقور" جو قابل انتفاع نہیں ہے اس کی بیع ناجائز ہے (۲۲)۔

"بیع الکلب" کے جواز پر حنفیہ نے متعدد روایات سے استدلال کیا ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں آیا ہے: "إنّ النبیَّ صلّی اللہ علیہ وسلّم نهیٰ عن ثَمَنِ الکلبِ والسنّورِ إلّا کلبَ صیدٍ" (۲۳) اسی طرح حضرت جابرؓ کی دوسری روایت میں ہے: "عن النبیِّ صلّی اللہ علیہ وسلّم أنّہ نهیٰ عن ثمنِ الکلبِ والهرِّ إلّا الکلبَ المعلَّم" (۲۴)۔

حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت میں آیا ہے: "نهیٰ عن ثمنِ الکلبِ إلّا کلبَ الصید" (۲۵) اسی طرح ابن عباسؓ کی روایت میں ہے: "رَخَّصَ رسولُ اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم فی ثمنِ کلبِ الصّید" (۲۶)۔

---

(۲۱) دیکھیے المغنی لابن قدامہ: ۱۷۳/۴ حکم قتل الکلب واقتنائه فصل ۳۱۵۸۔

(۲۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ۲۰۳/۱۱ باب موکل الربا۔

(۲۳) الحدیث اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۲۵۰/۲ باب ثمن الکلب۔

(۲۴) الحدیث اخرجہ احمد فی مسندہ: ۳۱۷/۳ فی احادیث جابر بن عبداللہؓ۔

(۲۵) الحدیث اخرجہ الترمذی فی جامعہ: ۲۳۱/۱ باب بلاترجمۃ بعد باب کراھیۃ ثمن الکلب والسنور۔

(۲۶) الحدیث اخرجہ الخوارزمی فی جامع المسانید: ۱۰/۲۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالی عنہ کا عمل بھی یہی نقل کیا ہے کہ انھوں نے شکاری کتے کے قتل کے سلسلے میں ایک آدمی پر چالیس درہم کا جرمانہ مقرر کیا اور جانوروں اور مویشیوں کے محافظ کتے کے قتل کے بارے میں ایک مینڈھے کا فیصلہ فرمایا (۲۷)۔

دوسری بات یہ ہے کہ شکاری کتے اور مویشی اور زراعت کی حفاظت کرنے والے کتے کا پالنا صحیح احادیث سے ثابت ہے، جس کے انکار کی مجال نہیں تو جب اس کا قابل انتفاع ہونا اور مالیت احادیث صحیحہ سے ثابت ہے تو پھر اس کے ثمن کی حرمت کیسے ثابت ہوسکتی ہے؟ جیسا کہ امام طحاویؒ نے حسب عادت تفصیل سے بیان فرمایا ہے (۲۸)۔

حدیث مذکور کا جواب

حدیث مذکور کا جواب حنفیہؒ کی طرف سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب الحجۃ" میں یہ دیا ہے کہ یہ حدیث ابتداء اسلام پر محمول ہے، جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "قتل کلاب" کا حکم فرمایا تھا اور جب "قتل کلاب" کا حکم منسوخ ہوا تو "تحریم بیع" کا حکم بھی منسوخ ہوا، چنانچہ حدیث میں آیا ہے "إن من السُّحتِ ثمنَ الکلبِ وأجرَ الحجّامِ ثم رَخّصَ في أجرِ الحجّام" تو جس طرح اجرت حجام کی ممانعت منسوخ ہوگئی ہے، اسی طرح ثمن کلب کی ممانعت بھی منسوخ ہے اور کتوں کے سلسلے میں احکام تشدید سے تخفیف کی طرف آئے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ ابتداء میں حکم سخت تھا تاکہ لوگوں کے دلوں سے آثار جاہلیت مکمل طور پر ختم ہوجائیں اور جب یہ مقصد پورا ہوگیا تو حکم میں بھی نرمی اور رخصت آئی، چنانچہ وہی حضرات صحابہؓ جن سے احادیث نہی مروی ہیں ان کا عمل رخصت پر ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلا والا حکم منسوخ ہے اور متعدد روایات تحریم میں استثناء بھی صحیح احادیث سے ثابت ہے (۲۹) لہذا دفع تعارض بین الاحادیث کے لیے یہی کہا جائے گا کہ احادیث نہی کلب غیر منتفع بہ سے متعلق ہیں اور احادیث جواز جن میں کلب صید وغیرہ کا استثناء ہے وہ کلب منتفع بہ سے متعلق ہیں، تاکہ دونوں قسم کی احادیث پر عمل ہو۔

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ نہی تحریم پر محمول نہیں، بلکہ اصل مقصود کتے بیچنے کے پیشے سے نفرت دلانا ہے اور اس کی دناءت کا اظہار ہے، چنانچہ بعض روایات میں "کسب الحجام" اور بعض

---

(۲۷) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۲/۲۵۱ باب ثمن الکلب۔

(۲۸) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۲/۲۵۰ باب ثمن الکلب۔

(۲۹) دیکھیے تکملۃ فتح الملہم: ۱/۵۳۱۔

بِئسَ الخطیبُ أنتَ، قُل: ومن یَعصِ اللّٰهَ ورسولَه" (۲)

لیکن علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس توجیہ کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ضمیر تثنیہ میں بھی دونوں کا ذکر ثابت ہے، چنانچہ صحیحین میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "فنادیٰ منادیٰ رسولِ اللّٰہِ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم: إنّ اللّٰہَ ورسولَہ ینھیانِکم عن لُحُومِ الحُمرِ" (۳)

حافظین فرماتے ہیں کہ ایسے مقامات میں صیغہ مفرد کا استعمال کرنا جائز ہے جس میں اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ ایک ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے: "وَاللّٰہُ ورسولُہ أحقُّ أن یُرضُوہُ" جبکہ قیاس چاہتا ہے کہ "یرضوھما" ہونا چاہیے (۴)۔

چنانچہ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں رسول کے ذکر سے پہلے اللہ تعالیٰ کا ذکر بطور تمہید کے ہے، جس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اللہ تعالیٰ کے رسول اور خلیفہ ہیں، لہذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان چیزوں کو حرام قرار دینا ایسا ہے جیسا اللہ تعالیٰ کا حرام قرار دینا (۵)۔

خلاصہ یہ کہ کبھی شان تادب غالب ہوتی ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کلام میں تقطیع پسند فرماتے ہیں دونوں کا ذکر ایک ساتھ نہیں فرماتے اور کبھی شان "توحد الأمر" غالب ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اپنی طرف سے کچھ نہیں، بلکہ بات وہی ہے جو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، جس کی وجہ سے دونوں کا ذکر بھی ایک ساتھ فرماتے ہیں لہذا درحقیقت کسی بھی طریقہ سے دوسرے طریقے کی ممانعت مقصود نہیں، بلکہ یہ مختلف احوال پر محمول ہے۔

والمَیتة

"میتہ" سے مراد وہ جانور ہے جو شرعی طریقے سے ذبح کیے بغیر خود بخود مرجائے ایسے جانور کا گوشت کھانا اور بیچنا بالاجماع حرام ہے، علاوہ اس "میتہ" کے جس کا استثناء حدیث سے ثابت ہے "یعنی سمک اور جراد" مچھلی اور ٹڈی۔ البتہ گوشت کے علاوہ بال، ہڈی، ناخن سینگ وغیرہ کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک وہ مرنے سے نجس نہیں ہوتے لہذا ان سے انتفاع بھی جائز ہے

(۲) الحدیث اخرجہ مسلم فی کتاب الجمعۃ: ۵۹۴/۲ رقم الحدیث ۸۷۰، والامام النسائی فی سننہ: ۷۸/۲ کتاب النکاح، باب مایکرہ من الخطبۃ۔

(۳) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۶۰۴/۱ کتاب المغازی، باب غزوۃ خیبر وسلم فی صحیحہ: ۱۵۰/۲، کتاب الصید والذبائح ومایوکل من الحیوان، باب تحریم اکل لحم الحمر الانسیۃ۔

(۴) دیکھیے پوری تفصیل کے لیے عمدۃ القاری: ۵۵/۱۲ باب بیع المیتۃ والاصنام، وفتح الباری: ۴۲۵/۴ باب بیع المیتۃ والاصنام۔

(۵) دیکھیے شرح الطیبی: ۱٦/٦۔

اور ان کا بیچنا بھی جائز ہے ، جبکہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک میتۃ کے تمام اجزاء حرام ہیں ۔

یُطلیٰ بھا السفُنُ

میتۃ "مردار" کی چربی سے انتفاع حاصل کرنے کے تین طریقے بتائے ہیں:

❶ بحری آب وہوا سے حفاظت کی خاطر چربی کشتیوں پر ملی جاتی تھی۔
❷ چمڑوں کو مضبوط کرنے کے لیے چربی سے چکنا کیا جاتا تھا۔
❸ لوگ چربیوں سے گھروں میں چراغ جلاتے تھے ۔

اور مقصود یہ ہے کہ مردار کی چربی سے ان تین طریقوں سے انتفاع حاصل کیا جاتا ہے تو کیا چربی کا بیچنا بھی جائز ہے ؟

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا، ھو حرام"

اکثر شافعیہ کے نزدیک چونکہ چربی کا استعمال کرنا جائز ہے مذکورہ مقاصد کے لیے ، یا اس کے علاوہ کسی اور مقصد کے لیے البتہ بیچنا جائز نہیں، اس لیے ان حضرات کے ہاں حدیث میں "ھو" ضمیر "بیع" کی طرف راجع ہے ، انتفاع کی طرف راجع نہیں ۔

جبکہ جمہور کے نزدیک نہ تو مردار کی چربی کا بیچنا جائز ہے اور نہ اس کا کسی فائدہ کے لیے استعمال جائز ہے ، اس واسطے "ھو" ضمیر انتفاع کی طرف راجع ہوگی یعنی مذکورہ طریقوں سے انتفاع حاصل کرنا جائز نہیں حرام ہے (۶)۔

چنانچہ اس کی تائید ابن ماجہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے : "لاھنّ حرام" (۷)

باقی، نجس تیل، زیتون اور گھی جو کسی خارجی نجاست کی وجہ سے نجس ہوگئے ہوں ان کے استعمال کے بارے میں بھی علماء کا اختلاف ہے :

چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ اور احمد بن صالحؒ وغیرھم کے نزدیک ان سے انتفاع حاصل کرنا بھی حرام ہے اور وہ بھی "شحم میتۃ" کے حکم میں ہیں ۔

جبکہ جمہور امت کے نزدیک کھانے کے علاوہ کسی اور استعمال میں ان کا لانا جائز ہے ، بلکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نجس زیتون کا بیچنا بھی جائز ہے بشرطیکہ وقت بیع میں نجاست کا اظہار کیا جائے ۔

مردار کی چربی اور نجس زیتون کے درمیان فرق یہ بتایا گیا ہے کہ مردار کی چربی کے استعمال کی حرمت

---

(۶) دیکھیے شرح مسلم للامام النووی: ۲۳/۲ باب تحریم بیع الخمر والمیتۃ۔

(۷) الحدیث اخرجہ ابن ماجہ فی سننہ: ۲/۷۳۲ کتاب التجارات، رقم الحدیث ۲۱۶۷ باب مالا یحل بیعہ۔

نص سے ثابت ہے، جبکہ نجس زیتون کے استعمال کی حرمت کے بارے میں کوئی نص نہیں۔

نجس زیتون کو مردار کی چربی پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں، کیونکہ شریعت مطہّرۃ نے نفرت بڑھانے کی غرض سے شراب، خنزیر اور مردار چیزوں کے بارے میں حکم مبالغہ کے ساتھ صادر فرمایا ہے، چنانچہ ان چیزوں کو نجس العین قرار دیا، جبکہ دیگر نجس اشیاء کا یہ حکم نہیں، لہذا دیگر اشیاء نجسہ کو ان پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہوگا (۸)۔

باب الخیار

لفظ "خیار" اختیار کا اسم مصدر ہے، جس کے معنی ہیں "دو چیزوں میں سے کسی ایک چیز کا انتخاب کرنا، چنانچہ کسی تجارتی معاملہ کو فسخ کرنے یا اس کو باقی رکھنے کا جو اختیار خریدار اور تاجر کو حاصل ہوتا ہے وہ اصطلاح فقہ میں "خیار" کہلاتا ہے (۹) تجارتی معاملات میں اس اختیار کی کئی قسمیں ہیں جو تفصیل سے کتب فقہ میں مذکور ہیں، تاہم اس موقع پر ان قسموں کے نام اور تعریفات کا ذکر کردینا ضروری ہے۔

① خیار شرط: تجارتی معاملہ طے ہوجانے کے بعد تاجر یا خریدار یا دونوں کو اس معاملہ کے ختم کردینے یا باقی رکھنے کا حق دیا جانا "خیار شرط" کہلاتا ہے، یہ اختیار تین دن تک رہتا ہے اس کے بعد بیع تام ہوجاتی ہے، اختیار باقی نہیں رہتا۔

② خیار عیب: بیع ہو جانے کے بعد خریدی ہوئی چیز میں کوئی عیب معلوم ہوجائے تو اس کے بعد اس چیز کو رکھ لینے یا واپس کردینے کا جو اختیار خریدار کو حاصل ہوتا ہے، اسے "خیار عیب" کہتے ہیں، البتہ اگر بائع نے اس چیز کو فروخت کرتے وقت مشتری سے یہ کہہ دیا تھا کہ میں کسی عیب کا ذمہ دار نہیں ہوں خواہ خرید و یا نہ خریدو اور پھر بھی خریدار رضامند ہوگیا تو پھر واپس نہیں کرسکتا چاہے اس میں کوئی عیب بھی نکلے، اس صورت میں خیار عیب حاصل نہیں ہوتا۔

③ خیار رؤیت: بغیر دیکھی ہوئی چیز کو خریدنے کے بعد اس چیز کو رکھ لینے یا واپس کردینے کا جو اختیار مشتری کو حاصل ہوتا ہے اسے "خیار رؤیت" کہتے ہیں۔

---

(۸) دیکھیے تکملۃ فتح الملہم: ۵۶۱/۱ حکم بیع الاصنام وشحم المیتۃ۔

(۹) دیکھیے المرقاۃ: ۵۵/۶۔

نہیں ہوتی بلکہ ایجاب اور قبول کے بعد مجلس کی بقاء تک عاقدین میں سے ہر ایک کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے یہاں تک کہ مجلس بیع ختم ہوجائے اور تفرق بالا بدان ہوجائے، البتہ تفرق بالابدان ہونے کے بعد بیع لازم ہوجاتی ہے، جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک "بیع" ایجاب اور قبول سے لازم ہوجاتی ہے اور مجلس بیع کی وجہ سے کسی کو بھی اختیار نہیں ہوتا، البتہ خیار شرط، خیار رؤیت، اور خیار عیب (۱۱) کی وجہ سے اختیار کا باقی رہنا جدا امر ہے اس کا خیار مجلس سے کوئی تعلق نہیں۔

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو قرآن کریم کی اس آیت سے ہے: "یاأیُّها الّذِینَ اٰمَنُوا اَوفُوا بِالعُقُودِ" (۱۲) کیونکہ ہر عقد کی حقیقت ایجاب اور قبول ہے، لہذا جب بیع میں یہ دونوں رکن متحقق ہوگئے تو عقد تام ہوگیا اور آیت سے اس کا ایفاء واجب ہوا اگر خیار مجلس ثابت ہوجائے تو عقد کے تام ہونے کے باوجود ایفاء نہیں ہوگا، معلوم ہوا کہ خیار مجلس ایفاء عقد کے منافی ہے جو کہ آیت سے ثابت ہے۔

دوسرے یہ کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے: "یاأیّها الّذین اٰمَنُوا لاتأکُلُوا اَموالَکم بینکُم بالباطِلِ اِلاّ اَنْ تکونَ تِجارةً عن تَراضٍ مِنکم" (۱۳) ظاہر ہے کہ ایجاب اور قبول کرنے سے تراضی متحقق ہوگئی اور "مبیع" پر مشتری کی "ثمن" پر بائع کی ملکیت ثابت ہوگئی، لہذا کسی کو بھی دوسرے کی اجازت کے بغیر "بیع" فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، "خیار مجلس" کی وجہ سے اگر عاقدین کو ایک دوسرے کی رضامندی کے بغیر فسخ کرنے کا اختیار دیا جائے تو اس آیت کے منافی ہوگا (۱۴)۔ اس کے علاوہ احادیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔

چنانچہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے: "مَن ابتاعَ طعاماً فلا یَبِعْه حتٰی یَستَوفِیَه" اس حدیث میں بیع طعام سے ممانعت فرمائی ہے اور اس ممانعت کی غایت ہے "قبض مبیع" تو مطلب یہ ہوا کہ "قبض مبیع" جب ہوجائے تو مشتری اس کا مالک بن جاتا ہے اور اس میں ہر قسم کے تصرف کا حقدار ہوتا ہے، اگر خیار مجلس ثابت ہوتا تو بیع بعد القبض جائز نہ

(۱۱) احکام القرآن للجصاص الرازی: ۲/۱۷۵ باب خیار المتبایعین وکذا التعلیق الممجد ص ۳۴۰ باب مایوجب البیع بین البائع والمشتری۔

(۱۲) سورۃ المائدۃ/۱۔

(۱۳) سورۃ النساء/۲۹۔

(۱۴) تفصیل کے لیے دیکھیے التعلیق الصبیح: ۳/۲۹۸-۲۹۹۔

ہوتی بلکہ مجلس کے اختتام پر موقوف ہوتی (۱۵) ۔
اسی طرح علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے ، جس میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے اونٹ خرید کر تفرق بالأبدان سے پہلے علی الفور حضرت ابن عمرؓ کو ھبہ کردیا۔
علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: اگر خیار مجلس ثابت ہوتا تو وہ اونٹ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس خیار کے ختم ہونے سے پہلے ھبہ نہ کرتے ، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ کوئی ایسی چیز ھبہ میں دیں جس میں کسی اور کا اختیار باقی ہو (۱۶) ۔

شافعیہ اور حنابلہ کے استدلال کا جواب

حنفیہ اور مالکیہ کی طرف سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے استدلال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں:
ایک تو یہ کہ تفرق اور جدائی کی دو قسمیں ہیں: "تفرق بالأبدان" اور تفرق بالکلام والأقوال" حدیث باب میں تفرق سے مراد ثانی ہے اول نہیں تو گویا کہ حدیث سے خیار قبول ثابت ہوتا ہے اور مطلب یہ ہے کہ عاقدین میں سے کسی نے ایجاب کیا مثلاً "بعت" کہا اب دوسرے عاقد کو قبول کرنے اور "اشتریت" کہنے سے پہلے اختیار ہے کہ اس عقد کو قبول کرے یا رد کردے ، لیکن قبول کرنے اور "اشتریت" کہنے کے بعد رد کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ "تفرق بالأقوال" ہوگیا، یعنی دونوں اپنی بات کرکے اور ایجاب و قبول کرکے فارغ ہوگئے ، اب رضامندی کے بغیر فسخ ممکن نہیں۔
"تفرق" کی یہی تفسیر ابراہیم نخعی، سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ، امام طحاوی رحمہم اللہ سے منقول ہے ، امام محمدؒ نے اپنی کتاب الحجۃ اور موطا میں بھی اسی کی تصریح فرمائی ہے (۱۷)۔ قرآن حکیم سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کہ تفرق کے معنی جیسے تفرق بالابدان کے آتے ہیں اسی طرح تفرق بالاقوال کے معنی میں بھی وہ مستعمل ہے ۔ چنانچہ ارشاد ہے : "وما تفرّق الّذین أوتوا الکتابَ إلّامِن بعدِ ماجاءتهم البیّنة" (۱۸) ظاہر ہے کہ تفرق سے مراد تفرق بالاقوال ہے تفرق بالابدان نہیں (۱۹)۔

---

(۱۵) شرح معانی الآثار: ۲/۲۲۳ باب خیار البیعین حتی یفترقا۔
(۱۶) اعلاء السنن: ۱۴/۱۹ تتمۃ باب ثبوت خیار القبول دون خیار المجلس۔
(۱۷) الموطا للامام محمد ۱/۳۴۱ ۔ ۳۴۲ باب ما یوجب البیع بین البائع والمشتری۔
(۱۸) سورۃ البینۃ/۴۔
(۱۹) دیکھیے فتح الباری: ۴/۳۲۷ باب کم یجوز الخیار۔

اسی طرح قرآن حکیم میں ارشاد ہے : "وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته"(*) چنانچہ اس آیت میں "جدا ہونے" کا مطلب مجلس سے جدا ہونا نہیں بلکہ خاوند بیوی کے درمیان طلاق کے ذریعہ جدائی مراد ہے کہ خاوند یہ کہے کہ میں نے تم کو اتنے پیسوں پر طلاق دی اور بیوی یہ کہے کہ میں نے قبول کیا" (۲۰)۔

دوسرے یہ کہ تفرق سے مراد "تفرق بالأبدان" ہے ، لیکن اپنے معنی پر محمول نہیں، بلکہ عقد سے فراغت اور "تفرق بالأقوال" سے کنایہ ہے ، کیونکہ عاقدین جب عقد سے فارغ ہوجاتے ہیں تو ایک دوسرے سے جدا ہوجاتے ہیں تو گویا "تفرق بالأبدان" عنوان ہے اور "تفرق بالأقوال" معنون ہے اور مراد عنوان سے معنون ہی ہے ، کیونکہ کنایہ کی صورت میں لفظ سے معنی موضوع لہ مراد نہیں ہوتے ۔

یہ توجیہ حضرت محدث کشمیریؒ کے نزدیک اولیٰ ہے اور اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ خیار سے مراد خیار مجلس نہیں بلکہ خیار قبول ہے (۲۱)۔

حنفیہ کے ان جوابات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث میں "متبایعان" کا لفظ آیا ہے جس سے خیار قبول کی طرف اشارہ ہے ۔

کیونکہ عاقدین کو قبل الایجاب و القبول "متبایعان" کہنا مجاز باعتبار مایؤول ہوگا اور بعد الایجاب والقبول چاہے مجلس برقرار ہو مجاز باعتبار ماکان ہوگا اور بیع کے دوران یعنی جس وقت بیع میں مشغول ہیں ایک کی طرف سے ایجاب ہوا ہے دوسرے کی طرف سے قبول نہیں ہوا اس حالت میں عاقدین کو "متبایعان" کہنا حقیقت ہے ، جیسا کہ متضاربان اور متقاتلان وہی ہیں جو بالفعل مشغول بالضرب والقتال ہوں ، لہذا "متبایعان" کے معنی بھی "متشاغلان بالبیع" کے ہوں گے ۔

اور ظاہر ہے کہ معنی حقیقی خیار قبول ہی کی صورت میں مراد لیے جاسکتے ہیں ، کیونکہ اس وقت بائع اور مشتری عقد میں مشغول ہوتے ہیں ، جبکہ خیار مجلس کی صورت میں بائع اور مشتری کو متبایعان کہنا مجاز باعتبار ماکان ہے کیونکہ دونوں عقد سے فارغ ہوچکے ہیں اور ایجاب و قبول ہوچکا ہے ، لہذا مجازی معنی کا مراد لینا خلاف الاصل ہے اور حقیقی مراد لینا ہی بہتر ہے ۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے : "وفيه إشارة إلى أنهما متبايعان حالة البيع حقيقة وما بعده أو قبله مجازا" (۲۲)

---

(۲۰) فیض الباری: ۳/۲۱۰ باب کم یجوز الخیار۔ (*) سورۃ النساء: ۱۳۰/۔

(۲۱) بحوالہ بالا۔

(۲۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ۱۱/۱۹۶ کتاب البیوع قبیل باب بیع الخلط من التمر۔

مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تفرق سے تفرق بالابدان مراد ہے اور خیار سے بھی خیار مجلس وجوبا یا الزاما ثابت کرنا مقصود نہیں، بلکہ صرف آپس میں حسن معاشرت کے طور پر اور احتیاطاً اختلاف سے بچنے کے لیے خیار مجلس کو استحباباً اور استحساناً مانا جائے گا (۲۳)۔

إلابیع الخیار

اس استثناء کے بارے میں کئی توجیہات کی گئی ہیں:

❶ یہ استثناء "مالم یتفرقا" کے مفہوم سے ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ تفرق کے بعد خیار باقی نہیں رہتا اور عقد بیع لازم ہوجاتا ہے۔ لیکن اگر خیار شرط رکھ لیں تو یہ خیار تفرق کے بعد بھی باقی رہتا ہے اپنی مدت تک، یہ مطلب دونوں مذہبوں پر منطبق ہوسکتا ہے۔

❷ یہ استثناء اصل حکم سے یعنی "المتبایعان بالخیار" ہے اور مستثنیٰ میں مضاف محذوف ہے دراصل عبارت ہے "إلابیع إسقاط الخیار" اور مطلب یہ ہے کہ متابعین میں سے ہر ایک کو خیار مجلس ہوگا، مگر اس بیع میں جس میں اسقاط خیار کی شرط لگائی گئی ہو یعنی عقد ہی میں یہ بات طے ہوجائے کہ خیار مجلس نہیں ہوگا تو اس کے طے ہونے کی وجہ سے خیار مجلس منتفی ہوجائے گا۔

❸ "إلابیع الخیار" کا مطلب یہ ہے کہ عاقدین میں سے کوئی ایک دوسرے سے کہہ دے "اختر" اور مطلب یہ ہے کہ بعد میں اختیار نہیں ہوگا ابھی سوچ لو دوسرا کہے "اخترت" یعنی میں نے سوچ لیا دونوں کے اس طرح کہنے کی وجہ سے بیع فسخ کرنے کا خیار ختم ہوگیا اگرچہ مجلس ابھی تک ختم نہ ہوئی ہو، تو "الابیع الخیار" کے معنی ہوئے "إلابیعاً جریٰ فیہ التخایر" یہ دونوں توجیہات امام شافعیؒ کے مسلک پر منطبق ہوتی ہیں (۲۴)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

---

(۲۳) التعلیق الصبیح: ۳/۲۰۰۔

(۲۴) دیکھیے المرقاۃ: ۶/۵۵۔ مزید تفصیل کے لیے فتح الباری: ۴/۳۳۳ باب اذا خیّر احدھما صاحبہ بعد البیع فقد وجب البیع و کذا التعلیق الصبیح: ۳/۲۰۰۔

﴿وعن﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَجُلٌ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي أُخْدَعُ فِي الْبُيُوعِ فَقَالَ إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ فَكَانَ الرَّجُلُ يَقُولُهُ متفق عليه

"ایک آدمی نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا مجھے خرید و فروخت کے معاملات میں دھوکہ دیا جاتا ہے تو آپ نے فرمایا: جب تم بیع کا معاملہ کروتو لاخلابہ کہہ دیا کرو، چنانچہ وہ آدمی یہ کہا کرتے تھے۔

حدیث میں "رجل" سے مراد حضرت حَبّان بن مُنقِذبن عمرو الانصاری المازنی رضی اللہ عنہ ہیں، جیساکہ بعض روایات میں اس کی تصریح آئی ہے (۲۶)۔

بیہقی اور ابن ماجہ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا نام مُنقِذبن عمرو ہے اور یہ حَبّان کے والد ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا میلان بھی اسی طرف ہے (۲۷)۔

اور چونکہ ان کے سر میں زخم آیا تھا جس کی وجہ سے زبان بھی ثقیل ہوگئی تھی اور عقل بھی ناقص ہوگئی تھی اس وجہ سے خرید و فروخت میں دھوکہ کھاتے تھے اور صحیح تمیز نہیں کرسکتے تھے، چنانچہ روایت میں آیا ہے کہ زبان کے ثقل کی وجہ سے "لاخِلابة" نہیں کہہ سکتے تھے بلکہ "لاخِیابة" کہتے تھے (۲۸)۔

"الخَلابَة": "بکسر الخاء وخفة اللام بمعنی الخدیعة" دھوکہ کے معنی میں مستعمل ہے، جیساکہ کہا جاتا ہے "خَلَبَتِ المرأةُ الرجلَ خِلَابَةً إذا خَدَعَتْه" (۲۹)

حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دھوکہ اور غبن کی وجہ سے نہ تو بیع فاسد ہوتی ہے اور نہ خیار ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اگر بیع فاسد ہوتی یا خیار ثابت ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر تنبیہ فرماتے اور اس شرط کے بتانے کی ضرورت نہ ہوتی۔

البتہ حنابلہ اور بعض مالکیہ نے اس حدیث سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی بصیرت والا نہیں اس کو خرید و فروخت کے معاملات میں تجربہ نہیں، نہ تو اشیاء کے بھاؤ کا پتہ ہے اور نہ صحیح بیع

---

(۲۵) الحدیث متفق علیه اخرجه البخاری فی صحیحه: ۳۲۴/۱ کتاب الاستقراض، باب ماینهی عن اضاعة المال۔ و مسلم فی صحیحه: ۲/۱، کتاب البیوع، باب من یخدع فی البیع۔

(۲۶) المنتقی لابن الجارود: باب فی التجارات ص ۱۹۷ رقم ۵۶۷ و کذا الطیبی ۴/۴۰۔

(۲۷) تفصیل کے لیے دیکھیے تلخیص الحبیر: ۲۱/۳ باب خیار المجلس والشرط۔

(۲۸) فتح الباری: ۳۳۸/۴ باب مایکره من الخداع فی البیع، و مجمع البحار: ۷۹/۲۔

(۲۹) جامع الاصول: ۴۹۴/۱ الباب الثالث فیما لایجوز فعله فی البیع۔

کرنے پر قادر ہے تو اس صورت میں اس کے لیے خیار ثابت ہے تاکہ دھوکے سے محفوظ رہے، پھر بعض حضرات نے مطلقاً دھوکہ کی وجہ سے اس کے لیے خیار ثابت کیا ہے اور بعض نے اس دھوکہ کی تعیین فرمائی ہے کہ اگر ثلث قیمت کی حد تک دھوکہ ہے پھر تو خیار ہوگا ورنہ نہیں، مثلاً ایک چیز کی قیمت آٹھ روپے ہے اور وہ بارہ روپے کی خرید لے تو خیار ہوگا اور ابو ثورؒ فرماتے ہیں کہ غبن فاحش ہو تو خیار ہے ورنہ نہیں (۳۰) جبکہ حنفیہ، شافعیہ اور اکثر مالکیہ کے نزدیک دھوکہ کی وجہ سے خیار ثابت نہیں ہوتا، چاہے جس قسم کا دھوکہ ہو۔

اس لیے کہ جب عقد ثمن مخصوص پر ہوا ہے دونوں کی تراضی کے ساتھ اور دونوں عاقل بھی ہیں تو تجارت عن تراض ثابت ہوگئی اور عقد تام ہوا، لہذا کسی کو بھی خیار نہیں ہوگا۔

حدیث مذکور کی ان حضرات نے دو توجیہیں کی ہیں:

❶ حدیث مذکور کا حکم حضرت حبان بن منقذؓ کے ساتھ مختص ہے اور دلیل خصوصیت ایک تو مستدرک حاکم کی روایت ہے جس میں حضرت حبانؓ فرماتے ہیں: "إنّ رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم خيّرني في بيعتي" (۳۱)

دوسرے یہ کہ بیہقیؒ نے روایت ذکر کی ہے کہ حضرت حبانؓ ایک طویل عرصہ تک زندہ رہے یہاں تک کہ حضرت عثمانؓ کا دور آیا اس وقت حضرت حبانؓ کی عمر ایک سو تیس سال کی تھی، حضرت حبانؓ جب کسی سے معاملہ کرتے تھے اور دھوکہ اور غبن کی صورت میں واپس کرتے تھے تو حضرات صحابہؓ ان کی تصدیق فرماتے تھے اور سب میں یہ مشہور تھا کہ حضرت حبانؓ کو خرید و فروخت میں تین دن تک خیار ہے، خیار کی تعلیل کسی نے بھی غبن اور دھوکہ سے نہیں کی بلکہ ان کی خصوصیت پر محمول کیا (۳۲)۔

❷ حدیث مذکور میں جو خیار حضرت حبانؓ کے لیے ثابت ہے وہ خیار شرط ہے "خیار مغبون" نہیں ہے، اس کی تائید ابن ماجہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں: "إذا أنتَ بايعتَ فقُل لا خِلابةَ، ثمّ أنتَ في كلِّ سِلعةٍ ابتعتَها بالخيارِ ثلاثَ ليالٍ" (۳۳)

اگر خیار سے "خیار مغبون" مراد ہوتا تو تین دن کے ساتھ مقید نہ ہوتا، کیونکہ اس میں کوئی تین دن کی قید نہیں اور جو حضرات "خیار مغبون" کے قائل ہیں وہ بھی اس قید کے قائل نہیں، لہذا معلوم ہوا کہ

---

(۳۰) المغنی لابن قدامۃ: ۱۷/۴-۱۸ فصل ۲۷۷۷۔

(۳۱) المستدرک علی الصحیحین: ۲۲/۲ باب لا عهدة فوق اربع۔

(۳۲) السنن الکبری للبیہقی: ۲۷۳/۵ باب الدلیل علی ان لا یجوز شرط الخیار فی البیع اکثر من ثلاثة ایام۔

(۳۳) سنن ابن ماجہ: کتاب الاحکام، باب الحجر علی من یفسد مالہ: ۷۸۹/۲، رقم الحدیث ۲۳۵۵۔

وہ "خیار شرط" ہے نہ کہ "خیار مغبون"۔

البتہ متاخرین حنفیہ کا فتوی اس بات پر ہے کہ اگر بائع نے قصداً دھوکہ دیا اور مشتری کو غبن فاحش ہوا تو اس صورت میں مشتری کو رد کرنے کا اختیار ہے، مثلاً بائع مشتری سے کہے کہ اس کی قیمت اتنی ہے مشتری نے خریدا اور پھر معلوم ہوا کہ قیمت اس سے بہت کم ہے تو رد کرنے کا اختیار ہے، لیکن اگر بائع نے کچھ نہیں کہا بلکہ اس کو خود دھوکہ ہوا ہے تو پھر "خیار" نہیں (۳۴)۔

مسئلہ خیار شرط

حدیث مذکور سے خیار شرط ثابت ہوتا ہے جس کی مشروعیت پر فقہاء کا اجماع ہے، چنانچہ علامہ ابن قُدامہؒ فرماتے ہیں کہ اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بیع کو دو طریقوں سے واپس کیا جاسکتا ہے ایک تو عیب کی وجہ سے دوسرے خیار شرط کی وجہ سے (۳۵)۔ البتہ علامہ ابن رشدؒ نے بدایۃ المجتہد میں ثوریؒ اور ابن شُبرُمَہ کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ وہ خیار شرط کے قائل نہیں تھے، گویا کہ وہ خیار شرط کو بیع کے لیے مفید تصور کرتے تھے اور ان تک احادیث خیار پہنچی نہیں تھیں (۳۶)۔

خیار شرط کی مدت میں اختلاف

خیار شرط کی مدت میں تین مذاہب مشہور ہیں:

❶ خیار شرط صرف تین دن تک ہے اس سے زیادہ نہیں، یہ مذہب امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام زفر رحمہم اللہ کا ہے (۳۷)۔

❷ خیار شرط کے لیے کوئی متعین مدت نہیں بلکہ عاقدین کی صوابدید پر محمول ہے جس مدت پر وہ راضی ہوں وہی مدت ہے، یہ مذہب امام احمد، اسحاق، صاحبین، حسن بن صالح وغیرہم رحمہم اللہ کا ہے (۳۸)۔

❸ خیار شرط کے لیے کوئی متعین مدت نہیں بلکہ مبیعات کے مختلف ہونے سے "مُدتِ خیار" بھی

---

(۳۴) دیکھیے الاشباہ والنظائر وشرحہ للحموی: ۱۰۱/۱ تحت قاعدۃ المشقۃ تجلب التیسیر۔

(۳۵) المغنی لابن قدامۃ: ۱۳/۴۔۱۵۔ مسئلۃ رقم ۲۷۷۰۔

(۳۶) تکملۃ فتح الملہم: ۳۸۱/۱ بحوالہ بدایۃ المجتہد: ۲۰۷/۲۔

(۳۷) الہدایۃ: ۲۹/۳۔ کتاب البیوع باب خیار الشرط۔

(۳۸) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامۃ ۱۸/۴ کتاب البیوع مسئلۃ ۲۷۷۹۔

مختلف ہوتی ہے ، چنانچہ اگر "مبیع" گھر یا زمین ہو تو مدت خیار چھتیس دن ہوگی اگر غلام ہو تو دس دن اور عام سامان ہو تو پانچ دن اور اگر کوئی جانور ہو تو دو دن ، یہ امام مالکؒ کی رائے ہے ۔

امام مالکؒ کا استدلال اس سے ہے کہ چونکہ خیار شرط مشروع ہی غور وفکر کے لیے ہوا ہے کہ مبیع کے بارے میں غور وفکر کیا جائے اور ظاہر ہے کہ بیعات غور وفکر کے لحاظ سے متفاوت ہیں سب کی حیثیت ایک جیسی نہیں ، لہذا اس مدت کا مدار بھی مبیع پر ہوگا (۳۹) ۔

مذہب ثانی کے لیے استدلال اس سے ہے کہ "خیار شرط" ایسا حق ہے جو شرط لگانے سے ثابت ہوتا ہے تو شرط لگانے والوں کی صوابدید کے مطابق اس کی مدت اور وقت کی تعیین ہوگی اور پھر خیار شرط کی مدت کا تعلق عقد کے ساتھ ہے تو جس طرح دیگر امور عقد میں متعاقدین کی رضامندی کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح "مدت خیار" میں بھی ان کی رضامندی کا اعتبار ہوگا ےگا (۴۰) ۔ جبکہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب قوی ہے اور ان کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں تین دن کی تصریح موجود ہے ۔

چنانچہ حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے اونٹ خریدا اور اپنے لیے چار دن تک خیار کی شرط لگائی ، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع کو باطل قرار دے کر فرمایا : "الخیار ثلاثۃ أیام" (۴۱)

اسی طرح دار قطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے : "عن النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلم قال: الخیارُ ثلاثۃُ أیام" (۴۲)

حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت جس میں حضرت حبان بن منقذؓ کا تذکرہ ہے خود اس بات میں صریح ہے کہ خیار تین دن تک ہوگا مزید نہیں ۔ اگر اس سے زیادہ جائز ہوتا تو حضرت حبّان بن منقذ کمزوری اور ضعف عقل کے باوجود اس سے محروم نہ ہوتے ، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی یہی ثابت ہے کہ انھوں نے لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ تمھاری خرید و فروخت کے سلسلے میں اس سے زیادہ گنجائش نہیں ہوسکتی جو گنجائش آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن منقذ کے لیے رکھی ہے اور وہ ہے تین دن کا خیار (۴۳)

قیاس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ تین دن سے زائد خیار نہیں ہونا چاہیے ، کیونکہ "خیار شرط"

---

(۳۹) بحوالہ بالا ۔

(۴۰) المغنی لابن قدامۃ: ۱۹/۴ کتاب البیوع مسئلۃ ۲۷۷۹ ۔

(۴۱) تلخیص الحبیر: ۲۱/۳ باب خیار المجلس والشرط رقم الحدیث ۱۱۸۷ ۔

(۴۲) سنن الدار قطنی: ۵۶/۳ کتاب البیوع رقم الحدیث ۲۲۱ ۔

(۴۳) سنن الدار قطنی: ۵۷/۳ کتاب البیوع رقم الحدیث ۲۲۲ ۔

عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہے ، عقد کا تقاضا ہے بیع کا تام ہونا اور لازم ہونا اور خیار کا تقاضا ہے موقوف ہونا ، البتہ اس کی مشروعیت احادیث سے ثابت ہے اور جو خلاف قیاس نص سے ثابت ہوجائے وہ مورد نص کے ساتھ خاص ہوتا ہے ، لہذا خیار شرط بھی مورد نص کے ساتھ خاص ہوگا جو کہ تین دن ہے ، کیونکہ احادیث میں تین دن سے زیادہ کہیں بھی خیار ثابت نہیں اور اسی میں احتیاط بھی ہے ، چنانچہ ہدایہ میں یہی امام اعظمؒ کا مستدل ذکر کیا ہے (۴۴) ۔

باب الرّبوا

ربا کے معنی لغت کے اعتبار سے زیادتی ، بڑھوتری اور بلندی کے آتے ہیں چنانچہ ارشاد ربانی ہے : وَمَآ اٰتَیْتُم مِن رِبوا لِیَربُوَ فی اَموالِ النّاسِ فلایَربُو عِندَاللّٰہِ (*) اور اصطلاح شریعت میں ایسی زیادتی کو ربا کہتے ہیں جو بغیر کسی مالی معاوضہ کے حاصل کی جائے چنانچہ ابوبکر بن العربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "الرِّبا فی اللغۃِ الزیادۃُ والمرادُ فی الآیۃِ کلّ زِیادۃٍ لم یُقابلہا عِوَضٌ" (۱) اس میں وہ زیادتی بھی داخل ہے جو روپیہ کو ادھارا دینے پر حاصل کی جائے کیونکہ مال کے معاوضہ میں تو راس المال پورا مل جاتا ہے جو زیادتی بنام سود ملتی ہے وہ بے معاوضہ ہے اور بیع و شراء کی وہ صورتیں بھی اس میں داخل ہیں جن میں کوئی زیادتی بلامعاوضہ حاصل کی جائے مگر جاہلیت عرب کے زمانہ میں لفظ ربا صرف پہلی قسم کے لیے بولا جاتا تھا دوسری اقسام کو وہ ربا میں داخل نہ سمجھتے تھے ۔

عموماً چونکہ ربا کا ترجمہ سود سے کیا جاتا ہے اس لیے لوگ غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ ربا اور سود دونوں عربی اور اردو میں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں لیکن درحقیقت ایسا نہیں بلکہ ربا ایک عام اور وسیع مفہوم کا حامل ہے اور مروجہ سود بھی اسی کی ایک قسم اور شاخ ہے کیونکہ مروجہ سود میں زیادتی بلاعوض موجود ہے اور بلاشبہ یہ بھی ربا کی تعریف میں داخل ہے مگر ربا اس میں منحصر نہیں اس کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع ہے اس میں بہت سے وہ معاملات بیع و شراء بھی داخل ہیں جن میں ادھار کا لین دین قطعاً نہیں چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا کے معنی کی وسعت بیان فرما کر بہت سی ایسی صورتوں کو بھی ربا قرار دیا جن میں ادھار کا معاملہ

(۴۴) الهدایۃ ۲۹/۳ کتاب البیوع باب خیار الشرط۔

(*) سورۃ الروم/۳۹۔　　(۱) دیکھیے احکام القرآن لابی بکر بن العربی۔

نہیں جیسا کہ اس بات کا ثبوت روایات سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے (۲)۔

ربا کے مذکورہ بالا وسیع مفہوم کے مطابق فقہاء نے ربا کی جو قسمیں مرتب کی ہیں ان میں سے عام طور پر یہ پانچ قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔

❶ ربا قرض ❷ ربا رہن ❸ ربا شراکت ❹ ربا نسیئہ ❺ ربا فضل

ربا قرض ۔ کا مطلب یہ ہے کہ قرض خواہ کا قرض دار سے شرط کے مطابق مقررہ میعاد کے بعد اپنے اصل مال پر کچھ زائد مقدار لینا جیسا کہ مروجہ سود ہے جس میں قرض اسی شرط پر دیا جاتا ہے کہ اتنا روپیہ اس پر ماہوار سود کے حساب سے زیادہ دینا ہوگا اور اصل روپیہ بدستور باقی رہے گا۔

ربا کی یہ صورت کلیتہً حرام ہے جس میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ ربا رہن کا مطلب یہ ہے کہ بلا کسی مالی معاوضہ کے وہ نفع جو مرتہن کو راہن سے یا شئے مرہون سے حاصل ہو مثلاً راہن اپنی کوئی ملکیت مثلاً زیور یا مکان مرتہن کے پاس بطور ضمانت رکھ کر اس سے کچھ روپیہ قرض لے اور وہ مرتہن اس رہن کی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھائے مثلاً اس مکان میں رہے یا اسے کرائے پر چلائے اور یا اس مرہون چیز سے فائدہ اٹھائے یا شی مرہون سے تو نفع حاصل نہ کرے بلکہ راہن سے نفع حاصل کرے بایں طور کہ قرض دی ہوئی رقم پر سود حاصل کرے رہن کی یہ دونوں صورتیں بھی حرام ہیں۔

ربا شراکت کا مطلب یہ ہے کہ کسی مشترک کاروبار میں ایک شریک اپنے دوسرے شریک کا نفع متعین کردے اور جملہ نقصانات اور فوائد کا خود مستحق بن جائے یہ بھی حرام ہے ۔

ربا نسیئہ کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے باہم لین دین یا دو چیزوں کی باہم خرید و فروخت میں ادھار کرنا۔

اور ربا فضل کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں میں باہم کمی بیشی کے ساتھ دست بدست لین دین کیا جائے یہ آخری دو قسمیں یعنی ربا نسیئہ اور ربا فضل مطلقاً جائز بھی نہیں اور مطلقاً حرام بھی نہیں بلکہ متحد الجنس اور متحد القدر چیزوں میں ربا نسیئہ بھی حرام ہے اور ربا فضل بھی جیسا کہ گیہوں کا گیہوں کے ساتھ یا چنے کا چنے کے ساتھ یا چونے کا چونے کے ساتھ یا سونے کا سونے کے ساتھ لین دین کیا جائے تو اس صورت میں فضل بھی حرام ہوگا اور نسیئہ بھی حرام ہے ۔

اور اگر اتحاد جنس ہے اتحاد قدر نہیں جیسے ہروی کپڑا ہروی کپڑے کے بدلے میں بیچنا کہ جنس ایک ہے اور قدر نہیں یا اتحاد قدر ہے اتحاد جنس نہیں جیسے گندم جو کے بدلہ میں بیچنا تو اس صورت میں فضل تو

(۲) انظر کنز العمال: ۱۸۵/۴، ۲۰۱ باب فی الربا و احکامہ وکذا السنن الکبری للبیهقی: ۲۸۱/۵ کتاب البیوع، باب مایستدل بہ علی رجوع من قال من الصدر الاول لا ربا الا فی النسیئۃ عن قولہ ونزوعہ عنہ۔

جائز ہے نسیئۃ جائز نہیں ہے چنانچہ حضرت عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی روایت میں تصریح ہے "فاذا اختلفت ھذہ الاوصاف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدا بید" (۳)۔

اور اگر نہ اتحاد جنس ہے اور نہ اتحاد قدر تو اس صورت میں فضل بھی جائز ہے اور نسیئۃ بھی جیسے مثلاً گیہوں کا چاندی کے ساتھ لین دین کیا جائے کیونکہ جنس بھی متحد نہیں اور قدر بھی نہیں کیونکہ گیہوں مکیل ہے اور چاندی موزوں ہے (۴)۔

الفصل الاول

﴿عن﴾ جَابِرٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ آکِلَ الرِّبَا وَمُوْکِلَہٗ وَکَاتِبَہٗ وَشَاھِدَیْہِ وَقَالَ ھُمْ سَوَاءٌ رَوَاہُ مُسْلِمٌ (۵)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے، کھلانے والے، سودی معاملے میں گواہ بننے والوں اور سود کا معاملہ لکھنے والوں پر لعنت فرمائی ہے۔

ربوا القرآن اور ربوا الحدیث

شریعت کی اصطلاح میں "ربا" کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کے لیے ہوا ہے، لیکن زیادہ تر اس کا استعمال دو معنوں کے لیے ہوتا ہے۔ ایک "ربوا النسیئۃ" کے لیے اور دوسرے "ربوا الفضل" کے لیے "ربوا النسیئۃ" کی تعریف یہ ہے کہ "ھو القرضُ المَشرُوطُ فیہ الاجلُ وزیادۃُ مالٍ علَی المُستقرِض" اس کو "ربوا القرآن" اور ربا جلی بھی کہتے ہیں۔ اور "ربوا الفضل" کی تعریف یہ ہے کہ دو ہم جنس چیزوں کے آپس کے تبادلے کے وقت کمی زیادتی کرنا اس کو "ربوا الحدیث" اور ربا خفی بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ پہلی قسم کے ربا کو قرآن کریم نے اور دوسری قسم کے ربا کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے (۶)۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی زیر بحث حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ جس طرح سود کا معاملہ کرنا ناجائز اور حرام ہے، اسی طرح سود کے معاملے میں دلالی کرنا، سودی معاملے کا ذریعہ بننا اور سود کا حساب کتاب لکھنا

(۳) الحدیث اخرجہ مسلم فی المساقاۃ والمزارعۃ: ۲/۲۵ باب الربا، والحدیث مذکور فی الفصل الاول من ھذا الباب۔

(۴) تفصیل کے لیے دیکھیے الھدایۃ: ۳/۷۹ باب الربو۔

(۵) الحدیث اخرجہ مسلم: ۲/۲۷ کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب للربا۔

(۶) دیکھیے تکملۃ فتح الملھم کتاب المساقاۃ والمزارعۃ باب الربا: ۱۰/۵۶۶، ۵۶۷۔

بھی ناجائز ہے ، اسی حدیث کی بنیاد پر یہ فتوی دیا جاتا ہے کہ آج کل بینکوں کی ملازمت جائز نہیں ، کیونکہ اس کی وجہ سے آدمی کسی نہ کسی درجے میں سود کے معاملات میں ملوث ہوجاتا ہے ۔

بینک کی ملازمت کا حکم

چونکہ آج کل پیسہ ہر جگہ سے بینک ہی کے واسطے سے آتا ہے اس لیے کوئی بھی چیز سود سے پاک نہیں ۔ لہذا پھر تو ہر چیز حرام ہونی چاہیے نہ صرف بینک کی ملازمت ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے ہر چیز کی حد مقرر کردی ہے کہ اس حد تک جائز ہے اور اس کے علاوہ ناجائز ہے ۔ لہذا بینک کی ملازمت ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بینک کے اندر سودی لین دین ہوتا ہے اور جو شخص بھی بینک میں ملازم ہو ، وہ کسی نہ کسی درجے میں سودی لین دین میں تعاون کر رہا ہے اور کسی بھی گناہ کے کام میں تعاون کرنا قرآن کریم کے ارشاد کے مطابق حرام ہے ، چنانچہ ارشاد ربانی ہے : وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۔ (۷)

اس وجہ سے بینک کی ملازمت حرام ہے ۔ باقی رہا یہ اشکال کہ ہر پیسہ بینک ہی کے واسطے سے ہم تک پہنچتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بینک سے پیسے جائز طریقے سے آتے ہیں تو ان پیسوں کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں ، اور اگر ناجائز اور حرام طریقے سے آتے ہیں تو ان کا استعمال بھی حرام ہے ۔

موجودہ بینکوں کے سود کا حکم

چونکہ سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد ہی سود پر قائم ہے اس لیے پوری دنیا سود کے جال میں پھنسی ہوئی ہے ۔ تمام تجارتیں سود کی بنیاد پر ہورہی ہیں ، بڑے بڑے سرمایہ دار اور بڑی بڑی کمپنیاں سودی بنیادوں پر بینک سے قرضہ لیتی ہیں اور اس سے اپنا کاروبار چلاتی ہیں اور سارے بینک سود کی بنیاد پر چل رہے ہیں ۔

چنانچہ عالم اسلام میں اس عام بلوی کی وجہ سے بعض عناصر ایسے پیدا ہوئے جنھوں نے یہ دعوی کیا کہ موجودہ بینکوں کا سود وہ سود نہیں ہے جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہے اور استدلال اس بات سے کرتے ہیں کہ اس زمانے میں لوگ اپنی ذاتی ضروریات کے لیے قرض لیا کرتے تھے ۔ مثلاً کوئی غریب شخص کسی صاحب استطاعت کے پاس جاتا اور اس سے جاکر کہتا کہ مجھے کچھ پیسے قرض دیدو تاکہ میں بیوی بچوں کو کھانا کھلا سکوں ، صاحب استطاعت جواب میں کہتا کہ میں سود پر قرض دونگا ۔ ظاہر ہے کہ یہ ظلم کی بات تھی کہ

(۷) سورۃ المائدۃ/۲ ۔

ایک آدمی بھوک کو مٹانے کے لیے قرض مانگ رہا ہے اور آپ اس سے سود کا مطالبہ کررہے ہیں۔ حالانکہ آپ کا اصل فرض تو یہ تھا کہ آپ اپنی طرف سے اس کی بھوک مٹانے کا انتظام کرتے ، نہ یہ کہ اس کو قرض دے کر الٹا اس پر سود کا مطالبہ کررہے ہیں۔ ایسے سود کے بارے میں قرآن کریم نے فرمایا کہ اگر تم اس کو نہیں چھوڑو گے تو تمھارے خلاف اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔

یا مثلاً کسی شخص کے گھر میں میت ہوگئی اور اس کے پاس کفن دفن کے لیے پیسے نہیں ہیں وہ دوسرے شخص کے پاس جاتا اور اس سے قرض مانگتا، تاکہ میت کے کفن دفن کا انتظام کرسکے ، اس موقع پر قرض دینے والا یہ مطالبہ کرتے کہ میں اس وقت تک تمھیں قرض نہیں دونگا جب تک تم اتنا سود ادا نہیں کرو گے ، ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر سود کا مطالبہ کرنا انسانیت اور مروت کے خلاف بات تھی، اس لیے اس قسم کے سود کو قرآن کریم نے حرام قرار دیدیا اور اسی عمل کے اختیار کرنے پر اعلان جنگ فرمایا چنانچہ جتنی شدید وعید سود کے معاملہ کرنے والوں کے بارے میں آئی ہے شاید کسی اور گناہ پر نہیں آئی جیسے کہ ارشاد ہے:
"یاایھا الذین اٰمنوا اتقوا اللہ وذروا مابقیَ من مِنَ الرِّبوااِن کنتم مؤمنین ۝ فإن لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہِ ورسولہٖ" (۸) یہی ارشاد اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے سودی لین دین نہ چھوڑنے پر اعلان جنگ ہے۔

تجارتی قرضوں پر سود کا حکم

البتہ جہاں تک موجودہ دور کے بینکوں کے سود کا تعلق ہے تو اس میں قرض ان لوگوں کو نہیں ملتا۔ جن کے پاس کھانے کے لیے کچھ نہیں ہے اور جن کے پاس میت کے کفن دفن کے انتظام کے لیے پیسے نہیں ہیں ۔ ایسے غرباء کو تو بینک قرض دیتا ہی نہیں ۔ بلکہ بینک سے قرض لینے والے بڑے بڑے سرمایہ دار اور دولت مند ہوتے ہیں اور ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بینک سے قرض لے کر اس رقم کو اپنی تجارت میں لگا دیں گے ، اور زیادہ نفع کمائیں گے ، ایک لاکھ روپیہ بینک سے قرض لے کر اس سے دو لاکھ بنالیں گے ۔

دوسری طرف وہ روپیہ جو سرمایہ دار بینک سے بطور قرض لیتا ہے وہ عوام کا روپیہ ہوتا ہے ۔ جنھوں نے اپنی کمائی سے بچا بچا کر یہ روپیہ بینک میں بطور امانت کے رکھوایا ہے ۔ لہذا جو سرمایہ دار بینک سے قرض لے رہا ہے ۔ اگر اس سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ اس قرض کے ذریعہ تجارت کرکے جو نفع کماؤ گے ، اس نفع میں سے اتنا فیصد تم بینک کو بطور سود ادا کرو گے تو اس میں کون سا ظلم ہوجائے گا؟ اور اس زمانے میں جو

(۸) سورۃ البقرۃ:۲۷۹/۔

سود رائج تھا اس میں قرض لینے والے پر ظلم ہوتا تھا۔ اس لیے قرآن کریم نے اس سود کو حرام قرار دیدیا، لہذا موجودہ دور کے بینکوں کا سود حرام نہیں۔

بالفاظ دیگر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایک قرض وہ ہے جس کو انسان اپنی ذاتی ضروریات کی تکمیل کے لیے لیتا ہے۔ ایسے قرض کو "صرفی قرضہ" کہتے ہیں۔ دوسرا قرض وہ ہے جس کو انسان تجارت کرنے اور نفع کمانے کے لیے لیتا ہے، ایسے قرض کو "تجارتی قرض" یا "پیداواری" قرض کہتے ہیں۔ سود کے جواز کے قائلین کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے "صرفی قرض" پر لیے جانے والے سود کو حرام کہا ہے۔ "تجارتی قرض" پر لیا جانے والا سود اس حرمت میں داخل نہیں۔

سود مفرد اور مرکب کا حکم ایک ہے

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ قرآن کریم نے صرف سود مرکب کو حرام قرار دیا ہے، اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبٰوا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً"(۹) اس آیت میں ربا کے ساتھ چونکہ اضعافاً مضاعفة کی قید لگی ہوئی ہے اور نہی کا تعلق قید کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا صرف وہ ربا ممنوع ہوگا جس میں سود کی رقم راس المال سے کم از کم دوگنی ہوجائے۔ مگر یہ استدلال درست نہیں کیونکہ "اضعافاً مضاعفة" کی قید باجماع امت احترازی نہیں، بلکہ اتفاقی ہے اور بالکل ایسا ہے جیسے قرآن کریم کی ایک دوسری آیت میں ارشاد ہے: "لَا تَشْتَرُوا بِاٰيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا"(۱۰) اس آیت میں اگرچہ "ثمن قلیل" کی قید لگی ہوئی ہے، لیکن کوئی بھی عقل مند انسان اس آیت کا یہ مطلب نہیں لیتا کہ آیات قرآنی کو "ثمن قلیل" کے ساتھ فروخت کرنا تو جائز نہیں البتہ "ثمن کثیر" کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے۔

اس قید کے اتفاقی ہونے کے دلائل قرآن و سنت کی روشنی میں مندرجہ ذیل ہیں:

① قرآن کریم کی آیت ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ"(۱۱) اس آیت میں لفظ "ما" عام ہے، جو ربا کی ہر قلیل اور کثیر مقدار کو شامل ہے۔

② خطبہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرما دیا کہ: وربا الجاهلية موضوعة وأول ربا أضع ربانا ربا عباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله"(۱۲) اس حدیث میں

---

(۹) سورۃ آل عمران/۱۳۰۔

(۱۰) سورۃ البقرۃ/۴۱۔

(۱۱) سورۃ البقرۃ/۲۷۸۔

(۱۲) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۳۹۷/۱ کتاب الحج، باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

لفظ "کلہ" ربا کی ہر مقدار کی حرمت پر صریح ہے۔

❷ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کلّ قرضٍ جَرّ نفعاً فهو ربا۔ (۱۲) اس حدیث میں لفظ "نفعاً" اس بات پر دال ہے کہ نفع کی ہر مقدار حرام ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت میں "أضعافاً مضاعفةً" کی قید احترازی نہیں، بلکہ اتفاقی ہے۔

سود کے جواز پر استدلال

قائلین جواز قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ "أحلّ الله البيع وحرّم الربوا" (۱۴) اس آیت میں لفظ "الربوا" معرف باللام ہے، اور الف لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لیے ہو چنانچہ اصول کی کتابوں میں تصریح ہے، اعلم أنّ لام التعریفِ إمّا للعهدِ الخارجيّ أو الذهنيّ وإمّا لاستغراقِ الجنس وإمّا لتعریفِ الطبیعةِ لکنّ العهدَ هو الأصلُ (۱۵) لہذا لفظ "ربا" سے وہ مخصوص "ربا" مراد ہوگا جو زمانہ جاہلیت میں اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی دور میں رائج تھا، اور اس زمانے میں "صرفی قرض" رائج تھا، "تجارتی قرض" اور اس پر سود لینے کا اس وقت رواج نہیں تھا۔ اور جو چیز اس زمانے میں رائج ہی نہ ہو۔ قرآن کریم اس کو کیسے حرام قرار دے سکتا ہے؟ لہذا حرمت سود کا اطلاق صرف "صرفی قرض" پر ہوگا۔ "تجارتی قرض" پر نہیں ہوگا۔

حکم کا تعلق حقیقت سے ہوتا ہے صورت سے نہیں

درحقیقت قائلین جواز کا استدلال مغالطے پر مبنی ہے، ان کے استدلال کا صغری اور کبری دونوں غلط ہیں، ان کے استدلال کا صغری یہ ہے کہ عہد رسالت میں تجارتی سود رائج نہیں تھا اور کبری یہ ہے کہ جو چیز عہدِ رسالت میں رائج نہ ہو اس پر حرمت کا اطلاق نہیں ہوسکتا حالانکہ یہ دونوں باتیں درست نہیں ہیں۔

پہلے کبری کو سمجھ لیں دیکھیے: اصول یہ ہے کہ قرآن یا حدیث جب کسی چیز پر حلت یا حرمت کا حکم لگاتے ہیں تو وہ حکم اس چیز کی کسی خاص شکل یا صورت پر نہیں لگاتے، بلکہ اس چیز کی حقیقت پر لگاتے ہیں

---

(۱۲) دیکھیے اعلاء السنن: ۴۹۸/۱۴ کتاب البیوع، باب کل قرض جر منفعة فهو ربو۔

(۱۳) سورۃ البقرۃ/۲۷۹۔

(۱۴) سورۃ البقرۃ/۲۷۵۔

(۱۵) انظر التوضیح: ۱۳۳/۱ فصل فی الفاظ العموم۔

لہذا جہاں وہ حقیقت پائی جائے گی وہاں وہ حکم آجائے گا۔

مثلاً شراب جس زمانے میں حرام ہوئی، اس زمانے میں لوگ اپنے گھروں میں انگور کا شیرہ اپنے ہاتھوں سے نکال کر اس کو سڑا کر شراب بناتے تھے، لہذا اب موجودہ دور میں کوئی شخص اگر یہ کہے کہ چونکہ اس زمانے میں لوگ اپنے ہاتھوں سے اپنے گھروں میں شراب بناتے تھے اور اس میں حفظان صحت کے اصولوں کا لحاظ نہیں رکھا جاتا تھا، اس لیے شراب حرام قرار دیدی گئی تھی، اب چونکہ موجودہ دور میں شاندار مشینوں کے ذریعہ حفظان صحت کے تمام اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے بڑی صفائی ستھرائی کے ساتھ شراب بنائی جاتی ہے، اس لیے شراب کی حرمت کا اطلاق موجودہ دور کی شراب پر نہیں ہوگا، ظاہر ہے کہ یہ استدلال بالکل غلط ہے۔ اس لیے کہ شریعت نے شراب کی کسی خاص شکل اور صورت کو حرام قرار نہیں دیا بلکہ اس کی حقیقت جہاں پائی جائے گی، اس پر حرمت کا اطلاق ہوگا، چاہے اس کی وہ مخصوص صورت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود ہو۔ یا نہ ہو۔ لہذا آج اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بیئر اور برانڈی وغیرہ موجود نہیں تھی۔ اس لیے یہ حرام نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اگرچہ شراب اس نام سے اور اس شکل میں موجود نہیں تھی۔ مگر اس کی حقیقت یعنی "ایسا مشروب جو نشہ آور ہو" موجود تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حقیقت کو حرام قرار دیا تھا۔ اب یہ حقیقت ہمیشہ کے لیے حرام ہوگئی، چاہے کسی بھی زمانے میں کسی بھی نام سے پائی جائے۔

"ربا" کی حقیقت

"ربا" کی حقیقت کیا ہے، جس کی بناء پر شریعت نے اسے حرام قرار دیا ہے؟ اور کیا یہ حقیقت موجودہ دور کے "تجارتی سود" میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی شخص کو دیے ہوئے قرض پر طے کر کے کسی بھی قسم کی زیادتی کا مطالبہ کرنا سود ہے مثلاً آپ نے کسی شخص کو سو روپے بطور قرض دیے اور اس کے ساتھ یہ طے کرلیا کہ ایک سال بعد تم سے ایک سو بیس روپے واپس لونگا تو یہ سود ہے۔ البتہ اگر طے نہیں کیا بلکہ آپ نے اس کو ویسے ہی سو روپے قرض دیدیے لیکن قرض لینے والے نے قرض واپس کرتے وقت اپنی خوشی سے ایک سو بیس روپے واپس کیے تو یہ سود اور حرام نہیں بلکہ قرض کی واپسی کی عمدہ شکل ہے چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت کریمہ یہی تھی کہ جب آپ سے قرض خواہ قرض کا مطالبہ کرتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی دل جوئی کے لیے اس کا قرض کچھ زیادتی کے ساتھ واپس

کرتے۔

لیکن چونکہ یہ زیادتی پہلے سے طے شدہ نہیں ہوتی تھی اس لیے وہ سود نہیں ہوتی تھی۔ حدیث کی اصطلاح میں اس کو "حسن القضاء" کہا جاتا ہے۔ یعنی اچھے طریقے سے قرض کی ادائیگی کرنا، بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں تک فرمایا کہ: "اِنَّ خِیارَکم اَحسنکم قضاءً" (۱۶) یعنی تم میں سے بہترین لوگ وہ ہیں جو قرض کی ادائیگی میں اچھا معاملہ کرنے والے ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ طے کرکے زیادہ ادا کرنا تو سود ہے، اور طے کیے بغیر زیادہ ادا کرنا سود نہیں بلکہ "حسن قضاء" ہے۔ بہرحال، چونکہ "سود" کی مندرجہ بالا حقیقت موجودہ بینکوں کے "تجارتی سود" میں پائی جاتی ہے، اس لیے تجارتی سود حرام ہوگا۔ اس تفصیل سے تجارتی سود کے جواز کے قائلین کی دلیل کا کبری غلط ثابت ہوا۔ جبکہ ان کی دلیل کا صغری یہ تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی سود موجود نہیں تھا۔ یہ بھی درست نہیں کیونکہ عرب کا وہ معاشرہ جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اس میں بھی آج کے دور کی جدید تجارت کی تقریباً ساری بنیادیں موجود تھیں۔ اس لیے کہ ہر قبیلے میں تجارت کا طریقہ یہ تھا کہ قبیلے کے تمام افراد اپنا ایک ایک درہم اور ایک ایک دینار لاکر ایک جگہ جمع کردیتے، پھر اس رقم کو قافلے والے شام لیجاکر اس سے مال تجارت لاکر فروخت کرتے، چنانچہ آپ نے "تجارتی قافلوں" کا نام سنا ہوگا، وہ یہی کام کیا کرتے تھے، قرآن کریم میں ارشاد ہے:

"لِاِیلافِ قُرَیشٍ اِلافِهِم رِحلَةَ الشِّتاءِ والصَّیفِ"۔ (۱۷)

اس آیت میں گرمیوں اور سردیوں کے جن سفروں کا ذکر ہے، اس سے مراد یہی تجارتی قافلے ہیں جو سردیوں میں یمن کی طرف اور گرمیوں میں شام کی طرف سفر کیا کرتے تھے، اور ان کا کام یہ تھا کہ یہاں مکہ مکرمہ سے سامان لیجاکر وہاں فروخت کردیتے اور وہاں سے سامان تجارت لاکر مکہ مکرمہ میں فروخت کردیتے، ان قافلوں میں بعض اوقات ایک ایک آدمی اپنے قبیلے سے دس دس لاکھ دینار قرض لیتا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ قرض کھانے پینے کی ضرورت کے لیے یا کفن دفن کے انتظام کے لیے نہیں لیا جاتا تھا۔ بلکہ وہ تجارتی مقصد ہی کے لیے لیا جاتا تھا۔

حضرت ابوسفیان ؓ کا تجارتی قافلہ

حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ جس تجارتی قافلے کے ساتھ شام سے مکہ مکرمہ آرہے تھے۔ جس پر

(۱۶) الحدیث اخرجہ البخاری: ۱/۳۲۲، کتاب فی الاستقراض، باب حسن القضاء۔

(۱۷) سورۃ القریش: ۱/۔

مسلمانوں نے حملہ کرنے کا ارادہ کیا، اور اس کے نتیجے میں مسلمانوں اور کفار کے درمیان جنگ بدر پیش آئی۔ اس قافلے کے بارے میں اصحاب السیر نے لکھا ہے کہ: "لم یَبْقَ بِمکۃَ قُرشيٌّ ولا قُرشیۃٌ لہ مثقالٌ فصاعِداً إلا بَعَثَ بہ فی تلکَ العِیرِ إلا حویطِبَ بنَ عبدِالعزّٰی" یعنی حویطب بن عبدالعزیٰ کے علاوہ جس قریشی مرد یا عورت کے پاس جو کچھ بھی تھا وہ اس نے اس تجارتی قافلے میں بھیج دیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ قبیلے اس طرح مشترک سرمائے سے تجارت کرتے تھے۔ (۱۸)

روایات میں آتا ہے کہ بنو مغیرہ اور بنو ثقیف کے درمیان آپس میں قبائلی سطح پر سود کا لین دین ہوتا تھا، ایک قبیلہ دوسرے قبیلے سے سود پر قرض لیتا اور دوسرا قرض دیتا۔ ایک قبیلہ سود کا مطالبہ کرتا اور دوسرا قبیلہ اس سود کو ادا کرتا اور یہ سب تجارتی قرض ہوتے تھے۔ (۱۹)

اسی طرح حجۃ الوداع کے واقعے سے بھی اس بات کی تائید ملتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی سود کا رواج تھا چنانچہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سود کی حرمت کا اعلان فرمایا، اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا: "ورِبَا الجاھلیۃِ موضوعۃٌ، وأوّلُ رِباً أضَعُہ رِبا عبّاسِ بنِ عبدِالمطّلبِ، فإنّہ موضُوعٌ کلّہ" (۲۰) یعنی آج کے دن جاہلیت کا سود چھوڑ دیا گیا، اور سب سے پہلا سود جو میں چھوڑتا ہوں وہ ہمارے چچا حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا سود ہے، وہ سب کا سب ختم کر دیا گیا۔ چونکہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ لوگوں کو سود پر قرض دیا کرتے تھے، اس لیے آپ نے فرمایا کہ میں آج کے دن ان کا وہ سود جو دوسرے لوگوں کے ذمے ہے اس کو ختم کرتا ہوں، روایات میں آتا ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا وہ سود دس ہزار مثقال سونا تھا، اور ایک مثقال تقریباً ۴ ماشے کا ہوتا ہے اور پھر یہ دس ہزار مثقال کوئی سرمایہ اور راس المال نہیں تھا، بلکہ یہ وہ سود تھا جو اصل رقم پر واجب ہوا تھا۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ وہ قرض جس پر دس ہزار مثقال کا سود لگ گیا ہو وہ صرف کھانے پینے کی ضرورت پوری کرنے کے لیے نہیں بلکہ تجارت کی غرض سے لیا گیا ہوگا۔

عہد صحابہ میں حضرت زبیر بن عوام کا طریقہ تجارت

صحیح البخاری میں ہے کہ حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ نے اپنے پاس بالکل ایسا نظام قائم کیا ہوا تھا جیسے آج کل بینکنگ کا نظام ہوتا ہے، لوگ ان کے پاس بطور امانت بڑی بڑی رقمیں رکھوانے کے لیے

(۱۸) انظر السیرۃ النبویۃ بھامش السیرۃ الحلبیۃ: ۱/۳۶۵۔

(۱۹) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۴/۳۳۴، کتاب البیوع، باب الربا فی دار الحرب بین المسلم والحربی۔

(۲۰) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۳۹۷ کتاب الحج، باب حجۃ الوداع۔

آتے تو وہ ان سے کہتے: "لا ولٰکنہ سلفٌ" (۲۱) یہ امانت نہیں بلکہ یہ قرض ہے۔ لیکن وہ ایسا کیوں کرتے تھے؟ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ قرض کی صورت میں طرفین کا فائدہ تھا، امانت رکھوانے والوں کا تو یہ فائدہ تھا کہ اگر یہ رقم امانت کے طور پر رکھی ہوتی تو اسی صورت میں حفاظت کے باوجود ہلاک ہونے یا چوری ہوجانے کی صورت میں اس کا ضمان حضرت زبیر رضی اللہ عنہ پر نہ آتا، کیونکہ امانت کا ضمان نہیں ہوتا، اس کے برخلاف قرض کی رقم اگر ہلاک ہوجائے، یا چوری ہوجائے تو اس کا ضمان قرض لینے والے پر آتا ہے، لہذا امانت رکھوانے والوں کا یہ فائدہ ہوا کہ ان کی رقم محفوظ اور مضمون ہوگئی اور دوسری طرف حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا یہ فائدہ ہوا کہ ان کو اس بات کا اختیار حاصل ہوگیا کہ وہ اس رقم کو جہاں چاہیں صرف کریں، یا تجارت میں لگائیں، اس لیے کہ اگر وہ رقم امانت ہوتی تو امانت محضہ کو تجارت میں لگانا جائز نہیں۔

حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کے انتقال کے بعد ان کے بیٹے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے ان کے قرضوں کا حساب لگایا: "فحسبتُ ما علیہ من الدّین فوجدتہ الفی الفٍ ومائتی الفٍ" (۲۲) یعنی جب میں نے ان کے ذمے واجب الاداء قرضوں کا حساب لگایا تو وہ بائیس لاکھ دینار۔ ۲۲۰۰۰۰۰ نکلے۔ ظاہر ہے کہ اتنا بڑا قرض صرفی قرض نہیں بلکہ "تجارتی قرض" ہی تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی قرضوں کا رواج تھا۔

حضرت عمر کے زمانے میں تجارتی قرضہ

تاریخ طبری میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت کے حالات میں لکھا ہے کہ ہند بنت عتبہ جو حضرت ابوسفیان کی بیوی تھیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئیں اور بیت المال سے قرض دیے جانے کی اجازت طلب کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قرض کی اجازت دیدی، انھوں نے اس قرض کی رقم سے "بلاد کلب" میں جاکر تجارت کی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ قرض بھوک مٹانے کے لیے یا میت کے تدفین کے لیے نہیں لیا گیا تھا۔ بلکہ تجارت کے لیے لیا گیا تھا۔ (۲۳) اسی طرح کی اور بہت سی مثالیں عہد رسالت اور عہد صحابہ میں موجود ہیں۔

---

(۲۱) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۴۴۱/۱ کتاب الجہاد، باب برکۃ الغازی فی مالہ حیا و میتا۔

(۲۲) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۴۴۱/۱ کتاب الجہاد، باب برکۃ الغازی فی مالہ حیا و میتا۔

(۲۳) تاریخ الامم والملوک للطبری: ۲۸۶/۴ فی وقائع سنۃ ثلاث وعشر من الہجرۃ۔

مندرجہ بالا تفصیل سے ثابت ہوا کہ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ عہد رسالت میں تجارتی قرضے نہیں تھے، بلکہ تجارتی قرضوں کا رواج تھا، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے "ربا" کی حرمت کے اعلان کے بعد ان قرضوں پر سود کا لین دین موقوف ہوگیا تھا، لہذا تجارتی سود کو جائز کہنے والوں نے جس صغریٰ اور کبریٰ سے استدلال کیا ہے وہ دونوں غلط ثابت ہوگئے۔

قائلین جواز کی ایک اور دلیل

"سود" کو جائز قرار دینے والوں کی طرف سے ایک استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی شخصی ضروریات کے لیے جیسے کھانے پینے وغیرہ ضروریات کے لیے قرض مانگتا ہے اور قرض دینے والا شخص اس سے "سود" کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ ظلم اور بے مروتی کی بات ہے اور ایک غیر انسانی حرکت ہے، لیکن جو شخص تجارت کرنے کے لیے قرض مانگتا ہے تاکہ اس قرض کی رقم کو تجارت میں لگا کر نفع کمائے، اگر اس سے "سود" کا مطالبہ کیا جائے تو اس میں ناانصافی کی کوئی بات نہیں۔ اس استدلال کی تائید میں قرآن کریم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں: "وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ" (۲۴) یعنی اگر تم "سود" سے توبہ کرلو تو پھر تمہارا جو راس المال ہے وہ تمہارا حق ہے، نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔ اس آیت سے یہ معلوم ہورہا ہے کہ "سود" کی حرمت کی علت "ظلم" ہے، اور ظاہر ہیکہ یہ ظلم صرف سود میں تو پایا جاتا ہے، تجارتی سود میں نہیں پایا جاتا، اس لیے "تجارتی" سود حرام نہیں ہونا چاہیے۔

علت اور حکمت میں فرق

یہ استدلال بھی مختلف مغالطوں کا مجموعہ ہے۔ پہلا مغالطہ یہ ہے کہ اس دلیل میں "ظلم" کو ربا کی حرمت کی علت قرار دیا ہے، حالانکہ ظلم دور کرنا ربا کی حرمت کی علت نہیں۔ بلکہ اس کی حکمت ہے اور حکم کا دار و مدار "علت" پر ہوتا ہے حکمت پر نہیں ہوتا۔ اس کی آسان سی مثال یہ سمجھیے کہ آپ نے دیکھا ہوگا سڑکوں پر سگنل لگے ہوتے ہیں، اس میں تین رنگ کی بتیاں ہوتی ہیں۔ سرخ، پیلی، سبز جس وقت سرخ بتی جل رہی ہو۔ اس وقت حکم یہ ہے کہ رک جاؤ اور جس وقت سبز بتی جلے اس وقت چل پڑو اور سگنل کا یہ نظام اس لیے قائم کیا گیا تاکہ اس کے ذریعہ ٹریفک میں نظم و ضبط قائم کیا جائے اور حادثات کی

---

(۲۴) سورۃ البقرۃ/۲۷۹۔

روک تھام کی جائے، تاکہ تصادم کا خطرہ کم سے کم کیا جائے۔ اس میں یہ جو کہا گیا کہ "سرخ بتی پر رک جاؤ" یہ حکم ہے، اور "سرخ بتی" اس حکم کی "علت" ہے اور اس کے ذریعہ حادثات کی روک تھام، اس حکم کی "حکمت" ہے۔ اب ایک شخص رات کے بارہ بجے گاڑی چلاتا ہوا سگنل کے پاس پہنچا تو سرخ بتی جل رہی تھی۔ لیکن چاروں طرف سے کوئی گاڑی نہیں آرہی تھی، تصادم اور حادثے کا کوئی خطرہ نہیں تھا اس وقت میں اگرچہ اس حکم کی "حکمت" نہیں پائی جارہی تھی، لیکن پھر بھی گاڑی روکنا ضروری ہے، اس لیے کہ رکنے کے حکم کی جو علت ہے یعنی "سرخ بتی کا جلنا" وہ پائی جارہی ہے۔ لہذا اگر وہ نہیں رکے گا تو قانون کی خلاف ورزی کی بناء پر مجرم شمار ہوگا۔

شراب حرام ہونے کی حکمت

شریعت کے تمام احکام میں حکم کا مدار "علت" پر ہوتا ہے، "حکمت" پر نہیں ہوتا۔ دنیوی اور شرعی دونوں قسم کے قوانین میں یہی اصول کارفرما ہے۔ چنانچہ قرآن کریم نے شراب کے بارے میں فرمایا: "
"اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطَانُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِى الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ" (۲۵) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شراب اور جوے کی حرمت کی ایک حکمت یہ بیان فرمائی ہے کہ اس کے نتیجے میں آپس میں بغض اور عداوت پیدا ہوتی ہے، اور انسان اس کی وجہ سے اللہ کے ذکر سے غافل ہوجاتا ہے۔ اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ شراب اور جوا اسی وقت حرام ہے جب کہ اس کے نتیجے میں عداوت اور بغض پیدا ہو، اگر عداوت اور بغض پیدا نہ ہو تو حرام نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں کیونکہ عداوت اور بغض کا پیدا ہونا شراب اور جوّے کی حرمت کی "حکمت" ہے "علت" نہیں۔

اسی طرح سود کی حرمت کے بارے میں ارشاد ہے: "لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ" (۲۶) یہ ارشاد بطور "علت" کے بیان نہیں فرمایا بلکہ بطور حکمت کے بیان فرمایا ہے، لہذا "ربا" کے حرام ہونے کا دارومدار ظلم کے ہونے یا نہ ہونے پر نہیں بلکہ "ربا" کی حقیقت پائے جانے پر ہے۔ جہاں ربا کی حقیقت پائی جائے گی، وہاں حرمت آجائے گی، چاہے وہاں ظلم ہو یا نہ ہو۔

احکام شرعیہ میں امیر اور غریب کا فرق نہیں

دوسرا مغالطہ یہ ہے کہ قائلین جواز تجارتی سود کو جائز ثابت کرنے کے لیے یہ کہتے ہیں کہ "صرفی

(۲۵) سورۃ المائدۃ/۹۱۔ (۲۶) سورۃ البقرۃ/۲۷۹۔

قرضوں" میں اگر کوئی شخص سود کا مطالبہ کررہا ہے تو چونکہ صرفی قرض طلب کرنے والا غریب ہوتا ہے، اس لیے اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم ہے، بخلاف تجارتی قرضوں کے کیونکہ اس میں قرض طلب کرنے والا سرمایہ دار اور امیر ہوتا ہے، اور اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم نہیں۔ یہ بھی ایک مغالطہ ہے کہ ایک جگہ سود لینا ظلم ہے اور دوسری جگہ ظلم نہیں ۔ حالانکہ اصل سوال یہ ہے کہ قرض پر زیادہ رقم کا مطالبہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر قرض پر سود کا مطالبہ کرنا جائز نہیں تو پھر اس میں غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے ۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک قلم فروش قلمیں فروخت کررہا ہے، ایک قلم کی لاگت بارہ آنے آتی ہے اور چار آنے وہ اپنے نفع کے رکھ کر ایک روپے کا قلم فروخت کرتا ہے اور اس نے غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں رکھا کہ غریب کو کم قیمت پر قلم فروخت کر دے اور امیر کو زیادہ قیمت پر، بلکہ سب کو ایک قیمت پر دے رہا ہے، لہذا کوئی بھی شخص اس سے یہ نہیں کہتا کہ تم غریب آدمی کو ایک روپے کا قلم فروخت کرکے ظلم کررہے ہو، اس لیے کہ وہ اپنا حق وصول کررہا ہے، اس لیے کہ امیر اور غریب دونوں سے نفع کا مطالبہ کرنا اس کا حق ہے، کوئی ظلم نہیں۔

بالکل اسی طرح ایک غریب شخص دوسرے سے قرض کا مطالبہ کرتا ہے اور دوسرا شخص اس قرض پر سود کا مطالبہ کرتا ہے تو اب یہ کہنا کہ چونکہ قرض لینے والا غریب ہے اس لیے اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم ہے کیسے درست ہوسکتا ہے ۔ جبکہ وہی شخص اپنا منافعہ رکھ کر غریب آدمی کو ایک روپے کا قلم فروخت کررہا ہے تو یہ ظلم نہیں اور دوسرا شخص اس غریب سے قرض پر سود کا مطالبہ کررہا ہے تو یہ ظلم ہے ۔

اس سے معلوم ہوا کہ ظلم کی علت معاملہ کرنے والے کی "غربت" نہیں، بلکہ ظلم کی اصل علت "روپیہ" ہے اور یہ علت غریب کے قرض میں جس طرح پائی جارہی ہے، اسی طرح امیر کے قرض میں بھی موجود ہے اور قلم یا دیگر کسی چیز پر نفع کا مطالبہ کرنا اور لاگت پر زیادتی کرکے فروخت کرنا ظلم نہیں۔ بلکہ جائز ہے، اور انصاف کے مطابق ہے، اور "روپے" پر زیادتی کا مطالبہ کرنا انصاف کے بھی خلاف ہے اور شریعت کے بھی خلاف ہے، اس لیے "روپیہ" ایسی چیز نہیں۔ جس پر منافع کا مطالبہ کیا جائے لہذا قرض لینے والا امیر ہو یا غریب ہو۔ دونوں صورتوں میں سود لینا حرام ہوگا۔ اور انہی خرابیوں کی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً سود کے بارے میں فرمایا "ان الربا بضع وسبعون شعبۃ ادناھا کالذی یقع علی امہ" (۲۷)

(۲۷) کنز العمال: ۱۰۸/۴، باب فی الربا و احکامہ رقم الحدیث: ۹۷۷۴۔

اس حدیث کا مدعا اور پیغام یہ ہے کہ سود خوری اپنی ماں کے ساتھ زنا کرنے سے بدرجہا زیادہ شدید و خبیث گناہ ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

وعن ابی سعید، قال: جاءَ بلال الی
اَلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِتَمْرٍ بَرْنِيٍّ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَيْنَ هٰذَا قَالَ كَانَ عِنْدَنَا تَمْرٌ رَدِيٌّ فَبِعْتُ مِنْهُ صَاعَيْنِ بِصَاعٍ فَقَالَ أَوَّهْ عَيْنُ الرِّبَا عَيْنُ الرِّبَا لَا تَفْعَلْ وَلٰكِنْ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَشْتَرِيَ فَبِعِ التَّمْرَ بِبَيْعٍ آخَرَ ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۹)

حضرت بلالؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس برنی (کھجور کی خاص قسم) لے کر آئے آپ نے ان سے فرمایا یہ کہاں سے آئی بلال نے عرض کیا ہمارے پاس ردی (معمولی کھجوریں) تھیں ان کے دو صاع کے عوض میں یہ ایک صاع لی ہیں تو آپ نے فرمایا کہ افوہ۔ ارے یہ تو کھلا ربا ہے یہ تو عین ربا ہے ایسا نہ کرنا بلکہ جب تمھارا خریداری کا ارادہ ہو تو معمولی کھجوریں کھجوروں کے علاوہ کسی دوسری چیز کے عوض فروخت کردو اور اس دوسری چیز سے یہ اچھی قسم کی برنی کھجوریں خرید لو۔

یہ حدیث نہایت صحیح اور قوی اسانید کے ساتھ تمام کتب حدیث میں عنوانات مختلفہ سے منقول و مشہور ہے اور اسی حدیث نے ربا کے مفہوم کو وسعت دیکر خرید وفروخت کے بعض معاملات کو ربا اور سود قرار دیا ہے۔

لیکن حدیث مذکور میں اشیاء ستہ کا ذکر ہے اور اس بات کی تصریح نہیں یہ حکم انھیں چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا کسی ضابطہ کے تحت اور چیزیں بھی اس میں داخل ہیں اور چونکہ آیات ربوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی آخر عمر میں نازل ہوئیں اس لیے مزید تشریح کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرنے کا کسی کو اتفاق نہ ہوا اس لیے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالی عنہ نے اس پر اظہار افسوس فرمایا کہ کاش ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی پوری تشریح کرالی ہوتی۔

فاروق اعظم رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہیں۔

"ثَلَاثٌ وَدِدْتُ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صلی اللّٰه علیه وسلّم عَهِدَ إِلَيْنَا فِيهِنَّ عَهْدًا الْجَدُّ وَالْكَلَالَةُ وَأَبْوَابٌ مِنَ الرِّبَوا" (۳۰)

(۲۹) الحدیث متفق علیہ اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۲/ ۲۶ کتاب البیوع باب الربا۔
(۳۰) الحدیث اخرجہ ابن ماجہ فی الفرائض: ۲/ ۹۱۱ باب الکلالۃ الرقم ۲۷۲۷۔

"تین مسائل ایسے ہیں کہ مجھے یہ تمنا رہ گئی کہ کاش رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان میں ہم سے مزید تشریحات بیان فرما دیتے دو مسئلے تو میراث کے ہیں یعنی جد اور کلالہ کی میراث اور تیسرا مسئلہ ربو کے بعض ابواب اور اقسام کی تشریح" کا ہے۔

لیکن حضرت عمرؓ نے افسوس کا اظہار اس پر کیا کہ آیات حرمت سود نازل ہونے کے بعد ہمیں اتنی مہلت نہ ملی کہ ربو کی پوری تشریحات رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرتے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ربا کا مفہوم عرب کے نزدیک مبہم یا مجمل تھا جیسا کہ بعض لوگوں نے حضرت عمرؓ کے قول کو آڑ بنالیا اور نتیجہ یہ نکالا کہ ربو کی حقیقت ہی مبہم رہ گئی تھی اس کے متعلق جو کچھ فقہاء نے لکھا وہ گویا صرف ان کا اجتہاد تھا۔

بلکہ لفظ ربا عربی زبان میں نزول قرآن سے پہلے ایک مخصوص معاملہ کے لیے متعارف چلا آتا تھا اور پورے عرب میں اس کا رواج تھا وہ یہ کہ قرض دیکر اس پر کوئی نفع لیا جائے اور عرب صرف اسی کو ربا کہتے اور سمجھتے تھے اسی ربا کو قرآن کریم نے "أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" (۳۱) کہہ کر حرام قرار دیا اور اسی کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں ربا الجاھلیہ کے نام سے موسوم فرما کر باطل قرار دیا۔

اس میں نہ کوئی ابہام تھا نہ اجمال اور نہ کسی کو اس کے سمجھنے اور اس پر عمل کرنے میں تردد پیش آیا۔

البتہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باشارات وحی الٰہی اس کے مفہوم میں اور چند معاملات کا اضافہ فرمایا اشیاء ستہ کی باہمی خرید و فروخت میں کمی بیشی یا ادھار کرنے کو بھی ربا میں داخل قرار دیا۔

اسی لیے اس قسم کو ربا الحدیث، ربا الفضل اور ربا النقد وغیرہ ناموں سے موسوم کیا گیا اور یہ عربی لغت اور اہل جاہلیت کے متعارف مفہوم سے ایک زائد چیز تھی پھر اشیاء ستہ کے سود کے متعلق حضرت عمرؓ کو جو اشکال پیش آیا وہ بھی اس میں نہیں کہ اشیاء ستہ کے سود کو حرام سمجھنے میں ان کو کوئی تردد تھا۔

بلکہ اشکال صرف یہ تھا کہ شاید یہ حکم اشیاء ستہ تک محدود نہ ہو اور اشیاء ستہ کا تذکرہ حدیث میں بطور مثال لایا گیا ہو اس صورت میں اشیاء ستہ کے علاوہ دیگر اشیاء کی بیع و شراء میں بھی سود کا پایا جانا ممکن ہوگا اسی لیے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اظہار افسوس اسی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فَدَعُوا الرِّبٰوا وَالرِّيْبَةَ" یعنی اس ابہام اور اشتباہ کا اثر مسلمانوں کے لیے یہ ہونا چاہیے کہ ربو کو تو چھوڑنا ہی ہے جس چیز میں ربو کا شبہ ہو جائے اس کو بھی چھوڑ دیں پھر یہ ارشاد صرف خیال کے درجے میں نہیں رہا بلکہ فاروق اعظمؓ

(۳۱) سورۃ البقرۃ: آیت/۲۷۵۔

نے اس احتیاط کو اپنا دستور العمل بنالیا تھا جیسا کہ امام شافعیؒ نے حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل کیا ہے "تَرَکْنَا تِسعَۃَ أعشارِ الحلالِ مَخَافَۃَ الرِّبوا" یعنی ہم نے نوّے فی صدی معاملات کو حلال ہونے کے باوجود اس لیے چھوڑ دیا کہ ان میں سود کا خطرہ تھا (۳۲)۔

حیرت کا مقام ہے کہ حضرت فاروق اعظمؓ تو غیر منصوص چیزوں میں بھی خوف ربا کی وجہ سے پرہیز کریں اور یہ لوگ ان کے اشکال کو اشیاء ستہ کے ماسوا سے ہٹاکر عام سودا اور ربوا کی طرف لے گئے اور پھر اس کا یہ نتیجہ نکالا کہ سود کی حرمت کا اصل مسئلہ ہی مشتبہ اور مشکوک ہے ہی کو ایک مسئلہ ہوگیا۔ جبکہ فاروق اعظمؓ نے اپنے خطبہ میں اعلان فرمایا کہ مسئلہ ربا میں تشریحات معلوم نہ ہونے سے ان کا کیا مطلب ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں۔

"عن عمرَ رضی اللہ عنہ أنّہ خطَبَ فقال إنکم تزعُمُونَ أنّا لانعلَم أبوابَ الرِّبا ولأن أکونَ أعلَمُہا أحبُّ إلیّ مِن أن یکونَ لی مِصرُ وکُورُہا وأنّ منہ أبوابٌ لاتخفیٰ علیٰ أحدٍ منہا السلَمُ فی السنّ وأن تُباعَ الثمرۃُ وھی معضفۃٌ لمّا تَطِب وأن یُبَاعَ الذھبُ بالورِقِ نَساء" (۳۳) حضرت فاروق اعظمؓ نے ایک روز خطبہ دیا جس میں فرمایا کہ تم لوگ یہ سمجھتے ہو کہ ہم ابواب ربا کی قسمیں نہیں جانتے اور بلاشبہ اگر مجھے اقسام ربا کی پوری حقیقت معلوم ہوجائے تو وہ مجھے اس سے زیادہ محبوب ہے کہ مصر اور متعلقات مصر کی پوری سلطنت مجھے حاصل ہو لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ربا کی حقیقت بھی مبہم ہے۔ کیونکہ ربا کی بہت سے قسمیں ایسی ہیں جو کسی پر مخفی نہیں منجملہ ان کے ایک قسم ربوا کی یہ ہے کہ جانوروں میں بیع سلم کی جائے اور ایک یہ ہے کہ پھلوں کی بیع ان کے کچا ہونے کی حالت میں پکنے سے پہلے کردی جائے اور یہ کہ سونے کو چاندی کے بدلے میں ادھار پر فروخت کیا جائے۔

اب سوال یہ ہے کہ حدیث مذکور میں اگر اشیاء ستہ کے علاوہ دیگر اشیاء بھی اس حکم میں داخل ہوں تو ان کا ضابطہ کیا ہے؟

چنانچہ ائمہ مجتہدینؒ نے اپنے اپنے اجتہاد سے ان چیزوں کا ضابطہ بتایا ہے اور دوسری اشیاء کو بھی اسی ضابطہ کے ماتحت اس حکم میں داخل قرار دیا۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان چھ چیزوں میں سے سونے اور چاندی میں ربا کی علت تو ثمنیت یعنی کسی چیز کی قیمت ہونے کی صلاحیت ہے اور باقی چیزوں میں علت ربا "قوت مدّخر" یعنی محفوظ رہنے والی غذا ہونا ہے لہذا امام مالکؒ کے نزدیک ترکاریاں پھل اور کھانے کی ایسی اشیاء جو کافی عرصہ تک محفوظ نہ رہ سکتی ہوں کمی بیشی کے ساتھ فروخت کی

(۳۲) الاثر اخرجہ العلامۃ علاء الدین فی کنز العمال: ۱۸۷/۴ باب فی الربا واحکامہ الرقم ۱۰۰۸۷۔

(۳۳) نفس المرجع: ۱۸۹/۴۔ الرقم ۱۰۰۹۷۔

جاسکتی ہیں (۳۴) ۔

حضرت امام شافعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک بھی سونے اور چاندی میں تو ربا کی علت ثمنیت ہے لیکن باقی چار چیزوں میں ربا کی علت محض قوت یعنی صرف غذائیت ہے لہذا ان کے نزدیک تمام غذائی مواد میں کمی بیشی جائز نہیں ہوگی برابر برابر دینا ضروری ہوگا (۳۵) اور حضرات احناف کے نزدیک علت ربو الکیل مع الجنس یا الوزن مع الجنس ہے جس کی تعبیر صاحبؒ ھدایہ نے القدر مع الجنس سے کی ہے (۳۶)

قرآن اور حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے چنانچہ اسی حدیث مشہور ہیں مثلاً بمثل کے الفاظ وارد ہیں جن سے مماثلت کی شرط معلوم ہوتی ہے اور مماثلت بین الشیئین صورۃً اور معنیً ہوتی ہے ۔

مماثلت صوری تو وزن اور کیل میں تساوی کا نام ہے جبکہ مماثلت معنوی ہم جنس ہونے کا نام ہے (۳۷) اور اتحاد جنس پر خود الفاظ حدیث بھی دال ہیں جیسا کہ الذھب بالذھب کے تقابل سے معلوم ہوتا ہے اور پھر ربا تفاضل کے ناجائز ہونے میں اتحاد جنس بالاتفاق معتبر ہے یہ اور بات ہے کہ اس کو علت نہ قرار دیا جائے ۔ اسی طرح قرآن حکیم میں اشیاء کے خرید و فروخت کے سلسلے میں کیل اور وزن کا ذکر آتا ہے ۔

چنانچہ ارشاد ربانی ہے ۔

"وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ o الَّذِیْنَ اِذَا اکْتَالُوْا عَلَی النَّاسِ یَسْتَوْفُوْنَ o وَاِذَا کَالُوْھُمْ اَوْ وَّزَنُوْھُمْ یُخْسِرُوْنَ" (۳۸)

اس آیت کریمہ میں نقص مکیال اور میزان پر تہدید شدید فرمائی ہے اسی طرح دوسرے مقامات میں ایفاء کیل اور وزن کا حکم بھی دیا گیا ہے ۔

"وَاَوْفُوا الْکَیْلَ وَالْمِیْزَانَ بِالْقِسْطِ" (۳۹) "فَاَوْفُوا الْکَیْلَ وَالْمِیْزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْیَاءَھُمْ الاٰیۃ" (۴۰)
اس قسم کی آیات سے کیل اور وزن کا علت ربا ہونا واضح طور پر معلوم ہوتا ہے ۔

حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت ابوھریرۃؓ کی حدیث میں تصریح ہے "اَنَّہٗ علیہ السلام اِسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلٰی

---

(۳۴) تفصیل کے لیے دیکھیے : بدایۃ المجتھد: ۲/ ۱۳۰ ۔ الباب الثانی فی بیوع الربا الفصل الاول ۔
(۳۵) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ۴/ ۲۷ باب الربا والصرف، علۃ الربا فی الاثمان المطعومات ۔
(۳۶) دیکھیے الھدایۃ: ۳/ ۷۷ ۔ اول باب الربو ۔
(۳۷) دیکھیے الھدایۃ: ۳/ ۷۸ باب الربو ۔
(۳۸) سورۃ المطففین: آیت/ ۱ ۔ ۲ ۔ ۳ ۔
(۳۹) سورۃ الانعام: آیت/ ۱۵۲ ۔
(۴۰) سورۃ الاعراف/ ۸۵ ۔

خیبرَ فقال یارسولَ اللہ إنّالنأخذُ الصّاعَ من ھذابالصّاعَین فقال صلّی اللہ علیہ وسلّم لاتفعَل (۴۱)۔
علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر نص ہے۔

﴿وعن﴾ جَابِرٍ قَالَ جَاءَ عَبْدٌ فَبَايَعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْهِجْرَةِ وَلَمْ يَشْعُرْ أَنَّهُ عَبْدٌ فَجَاءَ سَيِّدُهُ يُرِيدُهُ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعْنِيهِ فَاشْتَرَاهُ بِعَبْدَيْنِ أَسْوَدَيْنِ وَلَمْ يُبَايِعْ أَحَدًا بَعْدَهُ حَتَّى يَسْأَلَهُ أَعَبْدٌ هُوَ أَوْ حُرٌّ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۴۲)

"حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک غلام (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں) حاضر ہوا اور اس نے آپ سے ہجرت پر بیعت کی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم نہیں تھا کہ یہ غلام ہے (کچھ دنوں کے بعد) جب اس کا مالک اس کو تلاش کرتا ہوا آیا تو آپ نے اس سے فرمایا کہ "اس غلام کو میرے ہاتھ بیچ دو" چنانچہ آپ نے اس غلام کو دو سیاہ رنگ کے غلاموں کے بدلہ میں خرید لیا اور پھر اس کے بعد آپ نے کسی شخص سے بیعت نہ لی جب تک یہ معلوم نہ کرلیا کہ وہ غلام ہے یا آزاد۔"

اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ ایک غلام کو دو غلاموں کے بدلے میں لینا جائز ہے نیز یہ حدیث اس بات کی بھی دلیل ہے کہ جو چیزیں "مال ربا" میں داخل نہیں ان کا لین دین اس طرح کرنا کہ ایک طرف کم ہوا اور دوسری طرف زیادہ ہو جائز ہے چنانچہ شراح السنۃ میں لکھا ہے کہ علماء نے اسی بنیاد پر یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ ایک جانور کو دو جانوروں کے بدلے میں دست بدست لینا جائز ہے خواہ دونوں طرف سے ایک ہی جنس کے جانور ہوں یا دو جنس کے البتہ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ جانور کا جانور کے بدلے میں ادھار لین دین جائز ہے یا نہیں؟ (۴۳)

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً جائز نہیں جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز ہے (۴۴)

(۴۱) الحدیث اخرجہ مسلم: ۲/۲۶ کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الربا و ظفر احمد عثمانی فی اعلاء السنن: ۱۴/۳۵۴ کتاب البیوع، ابواب الربا۔

(۴۲) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۲/۳۰ باب جواز بیع الحیوان بالحیوان من جنسہ متفاضلاً۔

(۴۳) التعلیق الصبیح: ۳/۳۰۶۔

(۴۴) التعلیق الصبیح: ۳/۳۰۷۔

حنفیہؒ کا استدلال حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی روایت سے ہے "ان النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم نہیٰ عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ" (۴۵)۔

شافعیہؒ اور مالکیہؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت سے ہے انہ صلی اللہ علیہ وسلم امرہ أن یجھز جیشا فنفدت الإبل فامرہ أن یأخذ علی قلائص الصدقۃ فکان یأخذ البعیر بالبعیرین الی ابل الصدقۃ" (۴۶)

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں ایک اونٹ کے بدلے میں دو اونٹ لیے گئے اور یہ نسیئۃ ہی تھا لہذا جیسے یداً بید تفاضل جائز ہے نسیئہ بھی جائز ہے۔

ان کے استدلال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ تحریم الربو سے قبل کا واقعہ ہے بعد میں روایات تحریم سے یہ حکم منسوخ ہوا (۴۷)۔

اور پھر حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت مبیح اور حضرت سمرۃؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات محرم ہیں اور ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ جہاد کا معاملہ تھا عام بیع کی بات نہیں تھی، عام بیع کے لیے تو یہی حضرت سمرۃؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات ہیں کہ بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً جائز نہیں ہے۔

واضح رہے کہ امام احمدؒ سے تین اقوال مروی ہیں ایک قول یہ کہ مطلقاً جائز ہے دوسرا یہ کہ مطلقاً جائز ہے تیسرا یہ کہ اگر متحد الجنس ہوں تو ناجائز ہے اور اگر مختلف الجنس ہوں تو جائز ہے (۴۸)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ فَضَالَةَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ قَالَ اشْتَرَيْتُ يَوْمَ خَيْبَرَ قِلَادَةً بِاثْنَيْ عَشَرَ دِينَاراً فِيهَا ذَهَبٌ وَخَرَزٌ فَفَصَّلْتُهَا فَوَجَدْتُ فِيهَا أَكْثَرَ مِنِ اثْنَيْ عَشَرَ دِينَاراً فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لاَ تُبَاعُ حَتَّى تُفَصَّلَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۴۹)

---

(۴۵) سنن ابی داود: ۳/ ۲۵۰ رقم الحدیث ۳۳۵۶۔

(۴۶) بحوالہ مذکورہ رقم الحدیث ۳۳۵۷۔

(۴۷) شرح معانی الآثار: ۲/ ۲۵۲ باب استقراض الحیوان وکذا المرقاۃ: ۶/ ۶۷۔

(۴۸) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۳/ ۳۰۸۔

(۴۹) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۲/ ۲۵۲ باب الربا کتاب البیوع۔

"حضرت فضالہ بن عبید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے خیبر کے سال ایک ہار بارہ دینار میں خریدا جو سونے کا تھا اور اس میں نگینے جڑے ہوئے تھے، پھر جب میں نے الگ الگ کیا (یعنی نگینوں کو سونے سے نکال ڈالا) تو وہ سونا بارہ دینار سے زائد قیمت کا نکلا، میں نے اس کا ذکر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے فرمایا کہ (ایسا ہار) اس وقت تک فروخت نہ کیا جائے تاوقتیکہ سونا اور نگینہ الگ الگ نہ کرلیے جائیں۔"

اس حدیث میں یہ ضابطہ بتایا ہے کہ اگر اموال ربویہ میں سے ایسی دو ہم جنس چیزوں کی آپس میں خرید و فروخت کی جائے کہ ان دونوں چیزوں میں سے ایک طرف کی چیز میں کوئی اور غیر جنس کی چیز بھی شامل ہو تو یہ جائز نہیں۔ تاکہ ہم جنس چیزوں کی کمی بیشی کے ساتھ باہمی لین دین میں سود کی صورت پیدا نہ ہوجائے۔

مثلاً ایسا ہار جس میں سونا اور نگینے ہوں اس کی بیع اگر دیناروں کے بدلہ میں ہورہی ہو تو پہلے ہار میں لگے ہوئے سونے کی مقدار معلوم کرلینا ضروری ہے اگر اس سونے کی مقدار ثمن میں دیے جانے والے دیناروں سے زیادہ ہے یا اس کے برابر ہے تو بیع ناجائز ہے کیونکہ سونے اور دیناروں کی مقدار اگر برابر ہے تو نگینے بلاعوض رہ جائیں گے جس سے ربا لازم آئے گا (۵۰) اور اگر ہار میں سونا دنانیر کے سونے سے زیادہ ہوگا تو زائد سونے اور نگینوں کا بلاعوض ہونا لازم آئے گا۔

البتہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر یقینی طور پر معلوم ہو کہ ثمن میں جو سونا دیا جارہا ہے خواہ وہ اشرفیوں کی شکل میں ہو یا کسی اور شکل میں وہ سونا ہار کے سونے سے زائد ہے تو اس صورت میں نگینوں کو سونے سے جدا کرنے اور سونے کو وزن کرنے کے بغیر بھی بیع جائز ہے تاکہ سونا سونے کے مقابلے میں آجائے اور جو سونا ثمن میں زائد ہے وہ نگینوں کے مقابلے میں آجائے۔ تلوار وغیرہ اور زیورات کا بھی یہی حکم ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک بغیر فصل اور جدائی کے بیع جائز نہیں اور ان کا استدلال حدیث مذکور سے ہے (۵۱)۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بھی بغیر فصل کے ممانعت کی علت یہ ہے کہ ثمن کی جانب میں سونا کم ہے اور ہار کی جانب میں سونا زیادہ ہے اور نگینے بھی زائد ہیں جس کی وجہ سے ربو لازم آتا ہے جبکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے ایسی صورت بتائی ہے کہ جس سے ربا لازم نہیں آتا یعنی یہ کہ

(۵۰) المرقاۃ: ۶/۶۴-۶۵ والطیبی: ۶/۵۲-۵۳۔

(۵۱) شرح مسلم للنووی: ۲/۲۵-۲۶ باب الربا کتاب البیوع۔

ثمن کی جانب میں سونا زیادہ ہو تاکہ وہ سونا ہار کے سونے کے مقابلے میں بھی آجائے اور جو سونا زائد ہے وہ ہار کے نگینوں کے مقابلے میں آجائے اور ظاہر ہے کہ اس طرح تقابل سے تفاضل بلاعوض لازم نہیں آئے گا (۵۲)

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴾ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ شِرَاءِ التَّمْرِ بِالرُّطَبِ فَقَالَ أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ فَقَالَ نَعَمْ فَنَهَاهُ عَنْ ذٰلِكَ رَوَاهُ مَالِكٌ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَه (۵۳)

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تر کھجور کو خشک کھجور کے عوض میں بیچنے سے منع فرمایا۔"

رطب تر کھجور کو کہا جاتا ہے اور تمر خشک کھجور کو کہا جاتا ہے۔

"بیع الرطب بالتمر" ائمہ ثلثہؒ کے نزدیک ناجائز اور امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہے اس مسئلہ میں صاحبینؒ نے بھی ائمۃ ثلثہؒ کا مسلک اختیار کیا ہے (۵۴)۔

ان کا استدلال حدیث مذکور سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے "بیع الرطب بالتمر" کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استفسار فرمایا کہ تر کھجوریں خشک ہوکر کم ہوجاتی ہیں، عرض کیا گیا جی ہاں چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح لین دین سے منع فرمایا (۵۵)۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ استفسار فرمانا کہ وہ تر کھجوریں

---

(۵۲) تفصیل کے لیے دیکھیے: اعلاء السنن: ۲۶۸/۱۴ ـ ۲۸۱۔

(۵۳) الحدیث اخرجہ مالک فی الموطا: ۲/ ۶۲۴ کتاب البیوع باب مایکرہ من بیع التمر، والترمذی فی سننہ: ۵۲۸/۳ رقم الحدیث ۱۲۲۵ باب فی النہی عن المحاقلہ والمزابنۃ، وابوداود فی سننہ: ۳/ ۲۵۱ باب فی التمر بالتمر رقم الحدیث ۳۳۵۹، والنسائی فی سننہ: ۲/ ۲۱۸ کتاب البیوع، اشتراء التمر بالرطب، وابن ماجہ فی سننہ: ۲/ ۷۶۱ کتاب التجارت باب بیع الرطب بالتمر رقم الحدیث ۲۲۶۴ "وفی جمیع المراجع الجواب بصیغۃ الجمع "فقالوا نعلم" ولیس بصیغۃ المفرد کما فی المشکاۃ "فقال نعم"۔

(۵۴) عمدۃ القاری: ۲۹۰/۱۱ باب بیع الزبیب بالزبیب والطعام بالطعام وکذا فی ۲۹۱/۱۱ ـ وکذا الہدایۃ: ۸۳/۳ ـ ۸۴ باب الربو ـ وکذا: اعلاء السنن: ۳۱۹/۱۴ باب بیع الرطب بالتمر۔

(۵۵) الموطا للامام محمد/ ص ۳۳۲۔

خشک ہوکر کم ہوجاتیں ہیں استعلام کے لیے نہیں تھا اس لیے کہ یہ بات بالکل جلی اور واضح ہے کہ تر کھجوریں خشک ہوکر کم ہوجاتی ہیں۔ بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ مماثلت کا تحقق رطب ہونے کی حالت میں شرط نہیں بلکہ یابس اور خشک ہونے کی حالت میں مماثلت کا تحقق شرط ہے لہذا رطب ہونے کی حالت میں مماثلت نہیں ہوگی تخمینہ اور اندازہ ہوگا اور جب تک مماثلت کا تحقق نہ ہو تو بیع بھی جائز نہیں ہوگی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ہم جنس خشک اور تازہ پھلوں کے باہمی لین دین کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ دونوں طرف پھل مقدار یا وزن میں برابر ہوں۔

زیر بحث حدیث کا جواب امام صاحبؒ کی طرف سے ایک تو یہ ہے کہ یہ حدیث نسیئۃ پر محمول ہے یعنی ممانعت کا تعلق اس صورت سے ہے کہ ایک فریق تو اپنا عوض نقد دے اور دوسرا اپنا عوض بعد میں دینے کا وعدہ کرے اور وہ اس کے ذمہ پر ادھار ہو۔ امام صاحبؒ کی رائے کی تائید اسی راوی کی ایک اور روایت سے ہوتی ہے جس میں ادھار کی تصریح ہے (۵۶) "انّہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نَھیٰ عن بیعِ الرُّطَبِ بالتَّمرِ نَسِیئَۃ" (۵۷)

دوسرے یہ کہ حدیث مذکور کی سند کا مدار ابوعیاش پر ہے جو مجھول ہے (۵۸) اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر مجھول سے مجھول العین مراد ہے تو یہ اس لیے صحیح نہیں کہ ابوعیاش سے دو ثقہ حضرت عبداللہ بن یزید اور حضرت عمران بن ابی انس نے روایت کی ہے اور اگر مجھول الحال مراد ہے تو یہ اس لیے صحیح نہیں کہ اگر امام ابوحنیفہؒ نہیں جانتے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حقیقت میں بھی مجھول ہو چنانچہ بہت سارے ائمہ نے ان کی توثیق کی ہے جن میں ابن حبانؒ، امام ترمذیؒ، ابن خزیمہؒ اور امام حاکمؒ وغیرہ ہیں اور چونکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی امامت اور ان کی روایات کی صحت پر اجماع ہے اس لیے بھی اس روایت کو تقویت ملتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو امام ابوحنیفہؒ ابوعیاش زید کو مجھول کہنے میں منفرد نہیں بلکہ دیگر ائمہ حدیث بھی ان کی تجھیل کے قائل ہیں اور انھوں نے امام مالکؒ کی روایت نقل کرنے پر اعتماد نہیں کیا چنانچہ امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ خود "مستدرک" میں فرماتے ہیں "لم یُخرِجَاہ لِمَا خَشِیَا مِنَ جَھَالَۃِ زَیدٍ" اسی طرح ابن حزمؒ، طبریؒ اور ابن عبدالبرؒ نے بھی ان کو غیر معروف اور مجھول قرار دیا ہے۔ ثانیاً یہ کہ روایت مذکورہ

(۵۶) دیکھیے الحدیث اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار فی باب بیع الرطب بالتمر ۲/۲۱۷۔

(۵۷) دیکھیے الطیبی: ۶/۵۳۔ والمرقاۃ: ۶/۶۶۔

(۵۸) التعلیق الممجد علی الموطا للامام محمد ص ۳۳۳ تحت باب مایکرہ من بیع التمر بالرطب۔

میں ابوعیاش زید متعین نہیں کہ یہ صحابی ہیں یا تابعی چنانچہ امام حاکمؒ فرماتے ہیں کہ ابوعیاش زُرَقی ایک صحابی کا نام بھی ہے اور ایک تابعی کا نام بھی ہے۔

اور روایت مذکورہ میں کسی کی تعیین نہیں ہوئی جیسا کہ حافظ ابن عبدالبرؒ نے اس کی تصریح کی ہے اور امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ ابوعیاش زُرَقی صحابی تو نہیں ہوسکتے کیونکہ وہ اجلہ صحابہؓ میں سے ہیں ان کے بارے میں جہالت کی بات نہیں کی جاسکتی اور نہ ان کے زمانے کو عبداللہ بن یزید نے پایا ہے کہ ان سے وہ روایت کرتے۔ خلاصہ یہ حضرات ائمہ کے نزدیک زید مجہول رہتے ہیں لہذا اگر کسی امام نے ان تعدیل کی ہے اور پہچانا ہے تو ان کی حدیث اسی پر حجت ہوگی امام ابوحنیفہؒ پر حجت نہیں ہوگی کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک وہ مجہول ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ تقلیداً امام صاحب حکم لگانے کے مکلف نہیں بلکہ خود مجتہد مطلق ہیں کسی اور کی تقلید کے محتاج نہیں (۵۹)۔

امام صاحب کی طرف سے صاحب ہدایہ نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ اگر رطب اور تمر کو متحد الجنس قرار دیا جائے تو التمر بالتمر کی وجہ سے بیع جائز ہوگی اور اگر انہیں مختلف الجنس کہا جائے تو آخر حدیث وإذا اختلفَ النوعان فَبِيعُوا كيفَ شِئْتُم کی وجہ سے جواز کا حکم لگایا جائے گا۔

﴿وعن﴾ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ مُرْسَلًا أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ اللَّحْمِ بِالْحَيَوَانِ قَالَ سَعِيدٌ كَانَ مِنْ مَيْسِرِ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ رَوَاهُ فِي شَرْحِ السُّنَّةِ (٦٠)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کے ساتھ گوشت کی بیع سے منع کیا سعید کہتے ہیں کہ یہ اہل جاہلیت کا جواء ہوتا تھا۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "میسر" کا لفظ یا "یسر" سے مشتق ہے اور چونکہ جوئے میں دوسرے کا مال بغیر تکلیف و مشقت کے آسانی اور سہولت سے حاصل کیا جاتا ہے اس لیے جوئے کو "مَیسِر" کہا گیا ہے "یسار" سے مشتق ہے اور اس میں بھی دوسرے آدمی کی یسار اور غناء سلب ہوجاتی ہے اس لیے "میسر" کہا گیا ہے (۶۱)۔

لیکن یہاں زمانہ جاہلیت کے جوئے کی قسم سے مراد یہ ہے کہ جس طرح جوئے کی صورت میں لوگوں

(۵۹) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۱۴/ ۳۲۰ باب بیع الرطب بالتمر۔

(٦٠) الحديث اخرجه الحميدي في شرح السنة۔

(٦١) الطيبي: ٦/٥٥۔

کا مال کھایا جاتا ہے اسی طرح اس میں بھی ایسی ہی صورت پیدا ہوجاتی ہے اگرچہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ وہاں تو جوا کھیلا جاتا تھا اور یہاں لین دین کا معاملہ کیا جاتا ہے۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ حدیث مرسل امام شافعیؒ کی دلیل ہے اس بات پر کہ گوشت کی بیع حیوان کے بدلہ میں جائز نہیں چاہے وہ گوشت اسی حیوان کی جنس سے ہو یا کسی اور حیوان کی جنس سے ہو اور خواہ وہ حیوان ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم ہو (۶۲)۔

جبکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک گوشت کی بیع حیوان کے بدلے جائز ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اس معاملہ میں ایک موزوں چیز "یعنی گوشت" کا تبادلہ ایک غیر موزوں چیز "یعنی جانور" کے ساتھ کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ جنس اور قدر دونوں متحقق نہیں لہذا دونوں طرف کی چیزوں کا برابر برابر ہونا ضروری نہیں ہے (۶۳)۔

اور اس صورت میں لین دین کا دست بدست ہونا ضروری ہے اور حدیث، نہی کا تعلق اس صورت سے ہے جبکہ لین دین دست بدست نہ ہو بلکہ ایک طرف نقد ہو اور دوسری طرف ادھار ہو لہذا بیع اللحم بالحیوان نسیئۃً ناجائز ہے اور اگر نقد ہو تو جائز ہے (۶۴)۔

امام علاء الدین کاسانی "بدائع الصنائع" میں فرماتے ہیں کہ اگر حیوان اور گوشت مختلف الجنس ہیں مثلاً زندہ بکرے کے مقابلے میں اونٹ یا گائے کا گوشت تو اس صورت میں ایک دوسرے کے ساتھ تبادلہ نقداً یعنی دست بدست بھی جائز ہے اور ادھار نسیئۃً بھی جائز ہے کیونکہ قدر اور جنس دونوں مفقود ہیں۔

اور اگر گوشت اسی حیوان کی جنس سے ہے مثلاً بکرے کا گوشت بکرے کے مقابلے میں تو ہمارے مشائخ میں سے بعض حضرات نے اس کو مختلف الجنس شمار کیا ہے اور وہی حکم لگایا ہے یعنی نقداً و نسیئۃً جواز کا اور بعض مشائخ نے اس کو متحد الجنس شمار کیا ہے لہذا دست بدست تو دونوں کا تبادلہ جائز ہے اگرچہ کمی بیشی کے ساتھ ہو البتہ ادھار اور نسیئۃ کے طور پر جائز نہیں (۶۵)۔

---

(۶۲) بحوالہ بالا۔

(۶۳) الهداية: ۸۲/۳ باب الربو۔

(۶۴) المرقاة: ۶۶/۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: اعلاء السنن: ۳۱۵/۱۴۔ ۳۱۶ باب بیع الحیوان باللحم۔

(۶۵) بدائع الصنائع: ۱۸۹/۵، کتاب البیوع، فصل واما شرائط الصحۃ۔

بابُ المنهيِّ عنها مِنَ البُيُوع

الفصل الأول

﴿عن﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُزَابَنَةِ أَنْ يَبِيعَ ثَمَرَ حَائِطِهِ إِنْ كَانَ نَخْلاً بِتَمْرٍ كَيْلاً وَإِنْ كَانَ كَرْمًا أَنْ يَبِيعَهُ بِزَبِيبٍ كَيْلاً أَوْ كَانَ وَعِنْدَ مُسْلِمٍ وَإِنْ كَانَ زَرْعًا أَنْ يَبِيعَهُ بِكَيْلِ طَعَامٍ نَهَى عَنْ ذَلِكَ كُلِّهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَفِي رِوَايَةٍ لَهُمَا نَهَى عَنِ الْمُزَابَنَةِ قَالَ وَالْمُزَابَنَةُ أَنْ يُبَاعَ مَا فِي رُؤُسِ النَّخْلِ بِتَمْرٍ بِكَيْلٍ مُسَمًّى إِنْ زَادَ فَلِي وَإِنْ نَقَصَ فَعَلَيَّ (٦٦)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزابنت سے منع فرمایا ہے اور مزابنت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے باغ کا میوہ (تازہ پھل) اگر وہ کھجور ہو تو خشک کھجوروں کے بدلے پیمانہ کے ذریعہ (مثلاً دس پیمانے کے بقدر) بیچے (یعنی ایک شخص کے باغ میں تازہ کھجوریں لگی ہوئی ہوں اور ایک دوسرے شخص کے پاس خشک کھجوریں رکھی ہوئی ہوں تو باغ والا شخص اس دوسرے شخص سے دس پیمانے بھر کر خشک کھجوریں لے لے اور اس کے عوض اپنے درخت پر لگی ہوئی تازہ کھجوریں اسی پیمانے کے مطابق اندازہ کر کے بیچ دے) اور اگر میوہ انگور ہو تو اس کو خشک انگور کے بدلے پیمانہ کے ذریعے بیچے (گویا کہ بیع مزابنت کا مطلب ہے درخت پر لگے ہوئے تازہ میوہ کو خواہ وہ کھجور ہو یا کوئی اور پھل رکھے ہوئے خشک میوہ کے عوض بیچنا) اور مسلم میں یہ بھی ہے کہ "اگر کھیتی ہو تو (اس میں بیع مزابنت کی شکل یہ ہے کہ) اس کو غلہ کے عوض پیمانہ کے ذریعہ بیچے (یعنی کھیت میں کھڑے ہوئے غلہ کو رکھے ہوئے غلے کے عوض بیچے مثلاً ایک شخص کے کھیت میں گیہوں کھڑا ہے اور ایک دوسرے شخص کے پاس گیہوں رکھا ہوا ہے تو پہلا شخص اپنے کھیت میں کھڑے ہوئے گیہوں کا اندازہ کر کے اس کو دوسرے شخص کے ہاتھ بیچ دے اور اس

(٦٦) الحدیث اخرجه البخاری فی صحیحه: ١/ ٢٩١ باب بیع المزابنة و مسلم فی صحیحه: ٢/ ٩ـ کتاب البیوع باب تحریم الرطب بالتمر الافی العرایا۔

کے عوض اس شخص سے وہ رکھا ہوا گیہوں اپنے اندازے کے مطابق پیمانہ بھر کے لے لے) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع کی ان تمام قسموں سے منع فرمایا ہے۔

مزابنہ درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کو اسی جنس کے اترے ہوئے پھلوں کے بدلے میں بیچنے کو کہا جاتا ہے۔

اس کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ درخت پر جو پھل لگا ہوا ہے اس کا کیل نہیں ہوسکتا صرف اندازے کے طور پر بیچا جائے گا اس میں زیادتی کا احتمال رہے گا اور اموال ربویہ میں یعنی جن میں سود کا تحقق ہوتا ہے ان اموال میں تفاضل کا احتمال بھی ربوا اور سود کے حکم میں ہے (٦٧)۔

"مزابنہ" باب مفاعلہ سے ہے زبن سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں سختی سے دفع کرنا اسی وجہ سے لڑائی کو "زبون" کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں سختی سے مدافعت ہوتی ہے۔ (٦٨)

اس "بیع" کو بھی اسی وجہ سے "مزابنہ" سے مسمی کیا گیا ہے کہ اس میں متبایعین میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو اس کے حق سے دفع کرتا ہے (٦٩)۔

یہاں دو روایتیں نقل کی گئی ہیں پہلی روایت سے مزابنہ کا عموم معلوم ہوتا ہے یعنی جو پھل درخت پر لگا ہوا ہے جیسے آم کھجور انگور وغیرہ اسے اترے ہوئے پھل سے بیچنا جبکہ دوسری روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مزابنہ کا تعلق صرف کھجور سے ہے حالانکہ مزابنۃ میں عموم ہے کہ غیر معلوم المقدار کو معلوم المقدار کے بدلہ میں بیچنا صرف کھجور کا ذکر دوسری روایت میں محض بطریق تمثیل ہے نہ بطریق حصر (٧٠)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❀ وعنه ❀ قَالَ نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ وَالْمُخَابَرَةِ وَالْمُعَاوَمَةِ وَعَنِ الثُّنْيَا وَرَخَّصَ فِي الْعَرَايَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ (٧١)

محاقلہ باب مفاعلہ "حقل" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں کاشت اور جائے کاشت کے اور کاشت

(٦٧) دیکھیے تکملہ فتح الملہم: ١/٣٠٦باب تحریم بیع الرطب بالتمر الا فی العرایا، والتفصیل فی الفتح: ٤/٣٨٣باب بیع المزابنۃ۔

(٦٨) لسان العرب: ١٣/١٩٥ تحت لفظ زبن۔

(٦٩) التعلیق الصبیح: ٣/٣١٢۔

(٧٠) بحوالہ بالا۔

(٧١) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ٢ / ١١ باب النہی عن المحاقلۃ والمزابنۃ، ولفظ فی صحیحہ ہکذا: نہی عن المحاقلہ والمزابنۃ والمعاومۃ والمخابرۃ قال احدہما بیع السنین ہی المعاومۃ وعن الثنیا ورخص فی العرایا۔

جبکہ پھیل جانے جیسا کہ حضرت لیثؒ کا ارشاد ہے : الحقل الزرع اذا تشعب۔ کٹنے سے پہلے کھیت میں کھڑے ہوئے گیہوں کو رکھے ہوئے گیہوں کے عوض میں بیچنا اسی کو محاقلہ کہا جاتا ہے اور محاقلہ کی ممانعت کی وجہ وہی ہے جو مزابنہ میں گذر گئی ہے (۷۲) ۔

"المخابرۃ"

مخابرہ کا مطلب یہ ہے کہ زمین کو بٹائی پر کاشت کے لیے کسی دوسرے کو دیدینا مثلاً کوئی شخص اپنی زمین کسی دوسرے کو اس شرط کے ساتھ دے دے کہ اس زمین میں کاشت کرنا اور جو کچھ اس سے پیداوار ہو اس میں سے تہائی یا چوتھائی مجھے دیدینا۔ مخابرت کی ممانعت کی وجہ اول تو یہ ہے کہ اس میں اجرت مجہول رہتی ہے دوسرے حاصل ہونے والی چیز معدوم ہوتی ہے اور جو چیز معدوم ہوتی ہے اس کا کوئی معاملہ معتبر نہیں ہوتا۔

مخابرت کو مزارعت بھی کہتے ہیں البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ مخابرہ میں بیج کاشت کرنے والے کا ہوتا ہے اور مزارعت میں زمین کے مالک کا امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں مزارعت اور مخابرہ میں کوئی فرق نہیں دونوں ایک ہیں (۷۳) ۔

لفظ مخابرہ یا تو خبر اور خبیر سے مشتق ہے جس کے معنی فلاح اور کاشت کار کے ہیں یا خَبَار سے "بفتح الخاء" بمعنی نرم زمین کے اور یا خُبرۃ سے بضم انخاء بمعنی حصہ کے اور علامہ نوویؒ کے نزدیک خیبر سے مشتق ہے کیونکہ یہ معاملہ سب سے پہلے خیبر میں ہوا ہے (۷۴) ۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مزارعت اور مخابرت بھی ناجائز ہے البتہ جمہور اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز تھے اور فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے کیونکہ یہ کثیر الوقوع اور بہت زیادہ احتیاج کی چیز ہے (۷۵) ۔

"المعاومۃ"

معاومۃ عام سے ماخوذ ہے بمعنی سنہ اور سال کے جیسا کہ مسانہۃ "سنۃ" سے اور "مشاھرۃ" شہر

(۷۲)فتح الباری: ۴/ ۴۰۴ باب بیع المخاضرۃ۔
(۷۳)شرح نووی علی صحیح مسلم: ۲/ ۱۰ باب النہی عن المحاقلۃ والمزابنۃ وعن المخابرۃ۔
(۷۴)شرح النووی علی صحیح للمسلم: ۲/ ۱۰ باب النہی عن المحاقلۃ والمزابنۃ وعن المخابرۃ۔
(۷۵)شرح النووی علی صحیح لمسلم ۲/ ۱۴۔

سے ماخوذ ہیں اور مطلب اس کا یہ ہے کہ درختوں کے پھلوں کو نمودار ہونے سے پہلے ایک سال، دو سال یا زیادہ مدت کے لیے فروخت کردیا جائے یہی معنی "بیع السنین" کے بھی ہیں۔

اس بیع کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اس میں دھوکہ ہے اور غیر مخلوق چیز کی خرید وفروخت ہے جیسا کہ بچہ کی پیدائش سے پہلے خرید و فروخت (۷۶)۔

"الثنیا"

ثنیا بضم الثاء بروزن دنیا استثناء کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایک مجہول حصے اور مقدار کا استثناء کرے اور اسے نہ بیچا جائے (۷۷) مثلاً یوں کہے "بِعتکَ هٰذه الصُبرَةَ اِلاّ بعضَها" او هذه الثیابَ اِلا بعضَها" جہالت بیع کی بنا پر یہ ناجائز ہے۔

البتہ اگر مستثنٰی معین ہے اور مبیع بھی معلوم ہے تو پھر کوئی مضائقہ نہیں مثلاً یوں کہے "بِعتکَ هذه الثیابَ اِلاّ هذا المعیّنَ" اس صورت میں بیع بالاجماع جائز ہے چنانچہ ترمذی کی روایت میں "اِلاّ اَن تعلَم" کی تصریح آئی ہے (۷۸)۔

لیکن اگر استثناء معیّن مقدار کا ہے اور اس کے باوجود مبیع کی جہالت لازم آتی ہے تو اس میں اختلاف ہے۔

مثلاً یوں کہے "بِعتکَ هذهِ الصُبرَةَ مِنَ الطعامِ اِلاّ صاعًا واحِدًا"۔

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور جمہورؒ کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے کیونکہ استثناء کے بعد باقی مبیع مجہول ہے اور ظاہر ہے کہ مبیع کی جہالت ہی علت فساد ہے۔

البتہ اگر کسی شائع حصہ کا استثناء کرے مثلاً یوں کہے "بِعتکَ هٰذه الصُبرَةَ اِلاّ نِصفَهَا" اس صورت میں بیع جائز ہے اس لیے کہ استثناء کے بعد باقی مبیع مجہول نہیں بلکہ معلوم ہے۔

جبکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پہلی صورت میں بھی جائز ہے بشرطیکہ مستثنٰی کی مقدار ثلث مبیع سے زائد نہ ہو۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ بیع میں استثناء کی ممانعت کی وجہ مبیع کی جہالت ہے جیسا کہ آپ صلی اللہ

(۷۶) وکذا: الهدایة: ۳/۴۲۵ باب المزارعة۔

(۷۷) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۶/۷۱-۷۲۔

(۷۸) الحدیث اخرجه الامام الترمذی فی جامعه کتاب البیوع باب ماجاء فی النهی عن الثنیا: ۳/۵۸۵۔ و مثله یاتی فی اول الفصل الاول من هذا الباب۔

علیہ وسلم کے ارشاد مبارک "الآن تعلم" سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ممانعت جہالت تک ہے اگر جہالت نہ آئے تو ممانعت بھی نہیں اور صورت مذکورہ میں چونکہ جہالت لازم آتی ہے اس لیے ممانعت بھی برقرار رہے گی (۷۹) ۔

ورخص فی العرایا

"بیع مزابنۃ" کی حرمت پر اور "بیع عرایا" کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے البتہ عرایا کی تفسیر میں شدید اختلاف ہے ۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع عرایا بعینہ بیع مزابنہ ہے جبکہ پانچ وسق سے کم میں ہو لہذا اگر درخت پر لگا ہوا پھل کٹے ہوئے پھل کے بدلے میں بیچا جائے اور وہ پانچ وسق سے زیادہ ہو تو یہ بیع مزابنہ ہے اور حرام ہے اور اگر پانچ وسق سے کم ہے تو بیع العرایا ہے اور یہ جائز ہے ۔

اور اگر پورے پانچ وسق ہیں نہ کم اور نہ زیادہ تو اس میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں قول اصح عدم جواز کا ہے (۸۰) ۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع العرایا بیع مزابنہ سے مستثنی ہے یعنی ہے تو بیع مزابنہ لیکن حرام نہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ کچھ لوگ محتاج تھے اور انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ ہمارے پاس تمر ہے درہم و دینار نہیں اس لیے ہم رطب خرید نہیں سکتے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت عنایت فرمائی کہ تمر دیکر رطب خرید لیا کریں لیکن پانچ وسق سے کم میں زیادہ میں جائز نہیں (۸۱) ۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "بیع العرایا" یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کو اپنے درخت کا پھل ھبہ میں دے دے پھر موھوب لہ اس پھل کو واھب کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچ دے اور یہ ان کے نزدیک پانچ وسق سے کم میں جائز ہے (۸۲) ۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع العرایا یہ ہے کہ صاحب باغ اپنے درختوں میں سے ایک دو درختوں کے پھل کسی کو بطور ھبہ دیدے پھر موھوب لہ، اپنے پھل کی دیکھ بھال کے لیے باغ میں آنا

---

(۷۹) تفصیل کے لیے دیکھیے : تکملۃ فتح الملہم: ۱/ ۴۳۱-۴۳۲۔

(۸۰) المغنی لابن قدامۃ: ۴/ ۵۸-۵۹۔

(۸۱) المرقاۃ: ۶/ ۶۲۔ وکذا۔ الطیبی: ۶/ ۶۲-۶۳۔

(۸۲) المغنی لابن قدامۃ: ۴/ ۵۹ الفصل الثالث: ۲۸۶۹۔

شروع کرے چونکہ لوگوں کا دستور تھا کہ پھلوں کے پکنے کے وقت وہ باغ میں اپنے اہل وعیال کو بھی لیجاتے تھے اس لیے ایک اجنبی یعنی موھوب لہ کے آنے سے ان کو تکلیف ہوتی لہذا اس تکلیف کی بنا پر واھب کے لیے جائز قرار دیا گیا کہ موھوب لہ سے وہ ہبہ کیا ہوا پھل اندازہ کر کے کٹے ہوئے پھل سے خرید لے (۸۳)۔

تو گویا یہ معاملہ حقیقۃً بیع مزابنہ ہے کیونکہ یہاں درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی بیع کٹے ہوئے پھلوں کے ساتھ ہورہی ہے۔ لیکن دفع حرج کے لیے شریعت نے اس خاص صورت کی اجازت دے دی۔

چوتھا قول امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا ہے ان کے نزدیک عرایا کی تفسیر بعینہ وہی ہے جو امام مالکؒ کے نزدیک ہے البتہ امام اعظمؒ اس کو حقیقۃً بیع نہیں مانتے صرف صورۃً بیع مانتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ موھوب لہ نے موھوب پر قبضہ نہیں کیا تھا اور درخت پر لگے ہوئے موھوب پھل، پر قبضہ سے پہلے اس کو دوسرا موھوب (کٹا ہوا پھل مل گیا لہذا یہ قبل القبض استبدال الھبہ بالھبہ کے قبیل سے ہوا جس کو بیع نہیں کہا جاسکتا کیونکہ بیع میں ملکیت ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ قبل القبض "موھوب" چیز یعنی درخت پر لگا ہوا پھل موھوب لہ کی ملکیت نہیں۔ لیکن چونکہ صورۃً یہ بیع ہے اس لیے اس کو مجازاً بیع العرایا کہا گیا ہے (۸۴)۔

خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ ثلثہؒ کے نزدیک بیع العرایا حقیقۃً بیع ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزابنہ کی حرمت سے اس کا استثناء کیا ہے فرق صرف یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے پانچ اوسق سے کم میں بیع مزابنہ کو عرایا قرار دیا ہے اور امام احمدؒ نے موھوب چیز کو واھب کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچنے کو عرایا کہا ہے اور امام مالکؒ نے موھوب چیز واھب ہی کے ہاتھ فروخت کرنے کو عرایا شمار کیا ہے اور ان سب حضرات کے نزدیک بیع عرایا بیع مزابنہ کی حرمت سے مستثنیٰ ہے لیکن مستثنیٰ متصل جبکہ امام اعظمؒ کے نزدیک بیع العرایا صورۃً بیع ہے حقیقۃً بیع نہیں بلکہ استرداد الھبہ بالھبہ ہے اور یہ بیع مزابنہ سے مستثنیٰ منقطع ہے نہ کہ متصل

بیع عرایا میں حنفیہ کا مسلک لغۃً روایۃً اور درایۃً ہر لحاظ سے راجح ہے لغۃً تو اس لیے کہ عرایا جمع ہے "عریہ" کی اور عریہ لغت میں عطیّہ اور ھبہ کو کہا جاتا ہے اور کھجور کے اس درخت کو جس کا پھل ھبہ میں دیا گیا ہو "التحلۃ المعراۃ" اس سے معلوم ہوا کہ لغت میں عریہ کا ھبہ ہونا تو ثابت ہے بیع ہونا ثابت نہیں (۸۵)

اور روایۃً امام اعظم کا مسلک اس لیے راجح ہے کہ متعدد احادیث میں عرایا کی تفسیر یہی آئی ہے کہ

(۸۳) بحوالہ بالا۔

(۸۴) تکملہ فتح الملہم ۱/۴۰۸ تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۱۴/۱۳۲ باب بیع العرایا۔

(۸۵) لسان العرب: ۱۵/۴۹ تحت لفظ عرا۔

معری یعنی واہب کے گھر والے اس عریہ کے لینے والے ہیں اور وہی تمر دیکر رطب کھانے والے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ تفسیر امام اعظمؒ اور امام مالکؒ کے قول پر ہو سکتی ہے۔

چنانچہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے "اِنَّ رسولَ اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم رَخَّصَ فی العرِیّۃِ یأخُذُھا اَھلَ البیتِ بِخَرصِھا تمرا یاکلُونھا رُطَباً" (۸۶) اس روایت میں تصریح ہے کہ عریہ کے لینے والے واہب اور معری کے گھر والے ہونگے۔

اور درایۃً امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اس لیے راجح ہے کہ مزابنہ ربا کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے جس کی حرمت قرآن کریم اور سنت متواترہ سے ثابت ہے اور ظاہر ہے کہ ربا میں قلیل و کثیر کا اعتبار نہیں اور نہ ہی ربا میں اجناس کے اعتبار سے کوئی فرق پڑتا ہے اور نہ شریعت اسلامیہ میں اس کی کوئی نظیر ہے کہ صرف رطب کھانے کے لیے تمر کا تبادلہ رطب کے ساتھ احتمال ربو کے باوجود جائز قرار دیا جائے۔

نیز عقلاً یہ بھی بہت بعید بات ہے کہ کوئی معاملہ پانچ اوسق سے کم میں تو حلال ہو اور پانچ اوسق اور یا اس سے کچھ زائد میں حرام ہو لہذا اگر بعض اخبار احاء سے کسی سودی معاملہ کی حلت ثابت ہوتی ہو تو اس کی تاویل قرآن اور سنت کے موافق ضروری ہوگی اگرچہ تاویل بعید کیوں نہ ہو؟ خاص کرکے اس مسئلہ میں جو لغت اور روایات کثیرۃ سے مؤیّد بھی ہے اور اہل مدینہ کے عرف کے موافق بھی ہے جن کی اصطلاح کے موافق حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشادات وارد ہیں (۸۷)۔

بعض شافعیہ کی طرف سے حنفیہ پر چند اشکالات کیے جاتے ہیں ایک تو یہ کہ ایک موہوب کو دوسرے موہوب کے ساتھ قبل القبض تبدیل کرنا تو ہر وقت جائز ہے تو پھر رخصۃ فی العرایا کا کیا مطلب ہے؟ کیونکہ کلمہ رخصت کا مطلب تو یہ ہے کہ یہ معاملہ جائز نہیں تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کی وجہ سے اجازت دے دی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس تبدیل کرنے میں وعدہ خلافی ہوتی ہے کیونکہ وعدہ ایک موہوب کا ہوا تھا اور اب دوسرا موہوب دے رہا ہے اس وعدہ خلافی کی وجہ سے ظاہر میں یہ مکروہ تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رخصت نے یہ کراہت ختم ہوگئی۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ "عرایا" کو بیع مزابنہ کی حرمت سے مستثنیٰ کیا گیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع مزابنہ میں داخل ہے جبکہ حنفیہ کی تفسیر کے مطابق یہ مزابنہ میں داخل ہی نہیں عطیہ ہے۔

(۸۶) الصحیح لمسلم: ۱/ ۸باب تحریم بیع الرطب بالتمر الا فی العرایا۔
(۸۷) دیکھیے تکملۃ فتح الملھم: ۱/ ۲۱۴ تفسیر العرایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حقیقۃً استثناء منقطع ہے اور صورۃً مستثنیٰ متصل ہے اور چونکہ اس کی صورت مزابنہ کی ہے اس لیے اس کو مزابنہ کی سیاق میں ذکر کیا ہے اور ظاہر ہے کہ اقتران فی اللفظ اقتران فی الحکم کو مستلزم نہیں ہمارے نزدیک بیع العرایا حقیقۃً ہبہ اور عطیہ ہے لیکن چونکہ صورۃً بیع ہے لہذا اس پر بیع کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے (۸۸)۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

﴿وعن﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهَا نَهَى الْبَائِعَ وَالْمُشْتَرِيَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ نَهَى عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ حَتَّى تَزْهُوَ وَعَنِ السُّنْبُلِ حَتَّى يَبْيَضَّ وَيَأْمَنَ الْعَاهَةَ (۱)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیع سے منع کیا یہاںتک کہ وہ آفات سے محفوظ ہوجائیں، آپؐ نے بائع اور مشتری دونوں کو اس سے منع کیا اور مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کے پھل اس وقت تک بیچنے سے منع فرمایا جب تک وہ سرخ اور زرد نہ ہوجائیں نیز کھیتی کے خوشوں کو اس وقت تک بیچنے سے منع فرمایا جب تک کہ وہ پختہ نہ ہوجائیں اور کسی آفت سے محفوظ نہ ہوں۔

بدو صلاح کی تفسیر

البدو (بفتح الباء وسکون الدال و تخفیف الواو) یا (بضم الباء والدال وتشدید الواو) مصدر ہے ظہور کے معنی ہیں۔

بدو الصلاح کی تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے: حنفیہ کے نزدیک جیسا کہ ابن الھمامؒ نے تصریح کی ہے بدو الصلاح یہ ہے کہ وہ پھل آفت اور عاہت سے محفوظ ہوجائیں، یعنی اس حد تک پہنچ جائیں کہ آفت و فساد سے مامون ہوجائیں۔

(۸۸) دیکھیے تکملہ فتح الملہم: حکم العرایا: ۳۱۵/۱۔

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۲۹۲/۱ باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحہا، ومسلم فی صحیحہ: ۲/۷ باب النھی عن بیع الثمار قبل بدو صلاحہا، ولفظھما فی ھذہ الروایۃ "نھی البائع والمبتاع" اعنی موضع "المشتری" "المبتاع"۔

اور شافعیہ کے نزدیک بدو الصلاح یہ ہے کہ پھل پکنا شروع ہوجائے اور اس میں مٹھاس آنا شروع ہوجائے (۲)۔

جیسا کہ علامہ رملیؒ جو کہ شافعی صغیر سے مشہور ہیں "نہایۃ المحتاج" میں فرماتے ہیں "وبُدُوُّ صَلاحِ الثمرِ ظهورُ مبادئِ النضجِ والحَلاوةِ بأن يتموَّهَ ويلِين" (۳)۔

یعنی پھل کا بدو صلاح اس کے پکنے کے اور مٹھاس کے آثار کے ظہور کو کہتے ہیں کہ وہ رس بھرا اور نرم ہوجائے۔

شافعیہ کی دلیل ایک تو حضرت یحیی بن سعید کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے: "يبدُو صَلاحُه: حُمرتُه وصُفرتُه" (۴) اسی طرح حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "نهانا رسولُ اللهِ صلّى اللهُ عليه وسلّم عن بيع الثمرِ حتى يَطِيبَ" (۵) اور ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کی ہے "نهىٰ رسولُ اللهِ صلّى الله عليه وسلّمَ عن بيعِ النخلِ حتى يأكلَ منه أو يُؤكَل" (٦) ان تینوں روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "بدو الصلاح" سے مراد پھل کا پکنا اور اس میں مٹھاس کا آنا ہے۔

حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ مجموعہ احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "بدو الصلاح" سے مراد پھل کا آفات اور فساد سے محفوظ رہنا ہے، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ ہی کی روایت میں جس میں امام مسلمؒ متفرد ہیں ارشاد ہے: "وعن السنبل حتى يَبيضَّ ويأمنَ العاهةَ" (۷)

اور یحیی بن سعید کی روایت میں ارشاد ہے "حتى يبدُوَ صَلاحُه وتذهَبَ عنه الآفةُ" اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی ایک اور روایت میں ارشاد ہے: "فقيل لابن عمرَ: ماصَلاحُه؟ قال: تذهَبَ عَاهَتُه" (۸) اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عمرؓ کی روایت ایک اور طریق سے ذکر فرمائی ہے جس میں ارشاد ہے: "نهى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن بيعِ الثمرةِ حتّى يبدُوَ صلاحُها، وكان إذا سُئِلَ عن صَلاحِها قال: حتّى تذهَبَ عاهتُه" (۹)

---

(۲) دیکھیے فتح القدیر: ۲۸۹/۵۔

(۳) دیکھیے نہایۃ المحتاج: ۱۴۸/۴ باب بیع الاصول والثمار۔

(۴) الحدیث اخرجہ الامام مسلم فی صحیحہ: ۷/۲ فی باب النهی عن بیع الثمار قبل بدو صلاحها۔

(۵) بحوالہ بالا۔

(٦) بحوالہ مذکورہ ۸/۲۔

(۷) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۷/۲ باب النهی عن بیع الثمار قبل بدو صلاحها۔

(۸) بحوالہ بالا۔

(۹) الحدیث اخرجہ الامام البخاری فی کتاب الزکوۃ، باب من باع ثمارہ او ارضہ وقد وجب فیہ العشر ۲۰۱/۱۔

نیز امام مالک اور امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہما نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرسلاً اور موصولاً یہ روایت تخریج فرمائی ہے جس میں ارشاد ہے: "إِنَّ رسولَ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم نَھیٰ عن بیعِ الثِّمارِ حتّی تَنْجُوَ مِنَ العَاھَۃِ" (۱۰)

ان تمام روایات سے یہ معلوم ہوا کہ بدو الصلاح سے مراد پھل کا آفات سے محفوظ رہنا ہے، البتہ چونکہ پھل مختلف اور متفاوت ہیں اس واسطے پھلوں کا آفات سے مامون ہونا بھی متفاوت ہے، چنانچہ بعض پکنے اور مٹھاس آنے سے مامون ہوتے ہیں اور بعض سرخی اور سفیدی آنے سے، چنانچہ ان پھلوں کے پیش نظر بعض احادیث میں فساد سے مامون ہونے کی تفسیر اسی سے کی گئی ہے کہ اس میں حلاوۃ آجائے اور پک جائے ورنہ اصل علت آفات سے محفوظ رہنا ہے چاہے وہ کسی بھی طریقے سے ہو۔

چنانچہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

بدو صلاح پھلوں کے تفاوت سے متفاوت ہوتا ہے چنانچہ انجیر میں بدو صلاح کی یہ صورت ہوگی کہ اس میں خوشبو پیدا ہوجائے اور مٹھاس ظاہر ہوجائے اور کالے انگور کے لیے بدو صلاح کا یہ معیار ہے کہ سواد کی طرف مائل ہوجائے اور سفید انگور کا معیار یہ ہے کہ سفیدی کی طرف مائل ہوجائے اور ساتھ ساتھ پک جائے

اسی طرح زیتون کا بدو صلاح اس کا سواد کی طرف مائل ہونا ہے (۱۱)۔

اس بات پر اجماع ہے کہ بیع ثمار قبل الظہور باطل ہے (۱۲) اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں کیونکہ یہ بیع المعدوم ہے، البتہ ظہور کے بعد اس میں دو احتمال ہیں یا بیع قبل بدو الصلاح ہوگی یا بعد بدو الصلاح ہوگی اور ہر صورت میں تین احتمال ہیں:

❶ بیع بشرط القطع "بائع کی طرف سے یہ شرط ہو کہ مشتری فوراً اپنا پھل درخت سے کاٹ لے۔
❷ بیع بشرط الترک مشتری یہ شرط لگائے کہ فلاں متعین وقت تک یہ پھل درخت پر لگے رہیں گے۔
❸ بیع بالاطلاق بغیر کسی شرط کے عقد ہوجائے نہ تو اس میں قطع کی شرط لگائی گئی ہو اور نہ ہی ترک کی۔

---

(۱۰) الحدیث اخرجہ الامام الطحاوی فی باب بیع الثمار قبل ان تناھی ۲/۲۲۹۔ وکذا الموطا للامام مالک: ۲/۶۱۸ باب النھی عن بیع الثمار حتی یبدو صلاحھا۔

(۱۱) دیکھیے عمدۃ القاری: ۱۱/۲۹۸ باب بیع المزابنۃ۔

(۱۲) المغنی لابن قدامۃ: ۴/۶۲ مسالۃ ۲۸۹۷۔

قبل بدو الصلاح کا حکم

قبل بدو الصلاح کی صورت میں اگر بیع بشرط القطع ہو تو یہ فقہاء امت اور ائمہ اربعہ کے اجماع سے جائز ہے۔

چنانچہ ابن قدامہ "مغنی" میں فرماتے ہیں:

"القِسمُ الثانی أنْ یَبیعَها بشرطِ القطعِ فی الحالِ فیَصِحُّ بالإجماعِ لأنَّ المنعَ إنّما کانَ خَوفًا من تلفِ الثمرةِ وحُدوثِ العَاھَۃِ علیھا قبلَ أخذِھَا، وھذا مأمُون فیما یُقطَعُ فیصِحُّ بیعُہ کمالو بَدَا صلاحُہ (۱۳)"

دوسری قسم یہ ہے کہ بیع اس شرط پر ہو کہ مشتری فی الحال پھل توڑ لے گا تو یہ بالاجماع جائز ہے، کیونکہ ممانعت کی وجہ یہ تھی کہ پھل توڑنے سے پہلے کہیں وہ کسی آفت کی وجہ سے ہلاک نہ ہوجائے اور ظاہر ہے کہ قطع کے بعد یہ خطرہ نہیں ہوتا، لہذا بیع جائز ہوگی جیسے بدو الصلاح کے بعد بیع جائز ہوتی ہے۔

اور اگر بیع بشرط الترک ہو یعنی مشتری یہ شرط لگادے کہ فلاں وقت تک پھل درخت پر رہیں گے تو یہ بالاجماع باطل ہے (۱۳)۔

ایک تو حدیث مسکوت عنہ کی وجہ سے دوسرے یہ کہ یہ بیع شرط کے ساتھ ہے جو کہ جائز نہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ بیع بغیر قید و شرط کے ہو نہ اس میں ترک کی شرط ہو اور نہ قطع کی، یہ صورت اختلافی ہے ائمہ ثلثہؒ کے نزدیک بیع باطل ہے جیسا کہ دوسری صورت میں باطل ہے۔

جبکہ امام اعظمؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے جیسا کہ صورت اولیٰ میں جائز ہے اور بائع کے لیے جائز ہے کہ مشتری کو فی الحال پھل توڑنے پر مجبور کرے۔

ائمہ ثلثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مذکور کے عموم اور اطلاق سے ہے، اس لیے کہ اس حدیث میں بیع قبل بدو الصلاح سے مطلقاً ممانعت آئی ہے جس میں تمام صورتیں داخل ہیں، البتہ صورت اولیٰ یعنی بیع بشرط القطع عقلاً مستثنیٰ ہے کیونکہ قطع کے بعد بیع محل نزاع نہیں، چونکہ دراصل وہ ثمر مقطوع کی بیع ہے نہ کہ ثمر معلق کی (۱۴)۔

حنفیہ کے نزدیک صورت ثالثہ حقیقۃً صورت اولیٰ میں داخل ہے اور اطلاق صرف لفظی ہے حقیقی نہیں،

---

(۱۳) المغنی لابن قدامۃ: ۷۲/۴ ۔ مسالۃ "۲۸۹۷" وفتح الباری ۳۹۴/۴ باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحھا۔

(۱۴) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ۷۲/۴ مسالۃ "۲۸۹۷"۔

چنانچہ اگر بائع نے اس کو بیع کے بعد پھل کاٹنے کا حکم دیا تو مشتری پر کاٹنا واجب ہوجائے گا تو گویا کہ بظاہر تو اطلاق ہے اور حقیقت میں اطلاق نہیں بلکہ قطع کی شرط کے ساتھ ہے، لیکن اگر بائع نے کاٹنے کا حکم نہیں دیا تو اس صورت میں مشتری پر کاٹنا واجب نہیں اس وجہ سے نہیں کہ کاٹنا بیع کا مقتضی نہیں بلکہ ان وجہ سے کہ بائع نے اپنے حق کے بارے میں تساہل سے کام لیا ہے جیسا کہ بائع شرط قطع کے ساتھ بیع کرنے اور پھر نرمی کرکے کاٹنے کا حکم نہ دے تو جائز ہے، لہذا صورت اولیٰ اور ثالثہ میں مالاً کوئی فرق نہیں (۱۵)۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے صورت ثالثہ کے جواز پر ابن عمرؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جس کی تخریج امام بخاریؒ نے کتاب البیوع میں کی ہے (۱۶)۔

"عن ابن عمر أنّ رسولَ اللهِ صلّى الله عليه وسلّم قال: مَنْ بَاعَ نَخلاً قد أُبِّرَتْ فثمرتها للبائع إلاّ أن يشترط المُبتاع" (۱۷)

اور طریق استدلال یہ ہے کہ تابیر "پیوندکاری" بدو الصلاح سے پہلے ہوتی ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کے درخت کی بیع کی اجازت تابیر کے فوراً بعد دی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ بیع قبل بدو الصلاح جائز ہے، اسی لیے فرمایا کہ پھل بائع کا ہوگا مگر یہ کہ مشتری شرط لگا دے۔

اس پر اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ یہ تو درحقیقت کھجور کے درخت کی بیع ہے اور تبعاً کھجور کے پھل کی بیع ہے لہذا اگرچہ قبل بدو الصلاح پھل کی بیع تو ہے مگر اصلاً نہیں تبعاً ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا کہ منفرداً بھی قبل بدو الصلاح پھل کی بیع جائز ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات فقہ میں مسلّم ہے کہ جو چیز شرط کے بغیر بیع میں داخل نہ ہو اس چیز کی بیع منفرداً جائز ہے لہذا جب پھل کی بیع اشتراط کی صورت میں درخت کے ساتھ قبل بدو الصلاح جائز ہے تو انفراد کی صورت میں بھی قبل بدو الصلاح پھل کی بیع جائز ہوگی۔

جیسا کہ ولد الشاۃ ہے کہ بیع شاۃ میں شرط لگانے کے بغیر داخل نہیں لہذا انفراداً بھی اس کی بیع جائز ہے، برخلاف حمل کے کہ وہ بیع میں بغیر اشتراط کے داخل ہے لہذا انفراداً اس کی بیع جائز نہیں۔

اور حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح فرمائی ہے کہ کھجور کا پھل درخت کی بیع میں داخل نہیں مگر یہ کہ شرط لگائے، لہذا حدیث سے بیع الثمر قبل بدو الصلاح کا جواز معلوم ہوتا ہے خواہ پھل درخت کے تابع ہو یا منفرداً اسی کی بیع ہو۔

(۱۵) فتح القدیر: ۴۸۹/۵۔

(۱۶) شرح معانی الآثار: ۲۳۰/۲ باب بیع الثمار۔

(۱۷) شرح معانی الآثار: ۲۳۱/۲ باب بیع الثمار۔

شافعیہ کے استدلال کا جواب

شیخ ابن الهمام رحمۃ اللہ علیہ نے شافعیہ کے استدلال کا جواب یہ دیا ہے کہ حدیث میں نہی دوسری صورت پر محمول ہے ، یعنی جبکہ بیع بشرط الترک ہو اور مشتری یہ شرط لگادے کہ متعین وقت تک یہ پھل درخت پر لگے رہیں گے اور ظاہر ہے کہ حدیث کے عموم پر انھوں نے بھی عمل نہیں کیا کیونکہ حدیث کے عموم میں تینوں صورتیں داخل ہیں، چنانچہ انھوں نے صورت اولی یعنی بیع بشرط القطع والی صورت کو عقلاً مستثنیٰ قرار دے کر جائز کہا ہے جبکہ ہم نے صریح حدیثوں کی وجہ سے حدیث کے ظاہر کو چھوڑا ہے اور تیسری صورت یعنی بیع بشرط الاطلاق کو جائز کہا ہے ۔

ہمارے مسلک کے راجح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی روایت میں اس بیع کی ممانعت کی وجہ دھوکہ اور غرر کو بتایا ہے ، جبکہ دھوکہ صرف صورت ثانیہ میں ہوسکتا ہے اور وہ یہ کہ بیع بشرط الترک کی جائے نہ کہ صورت اولی اور ثالثہ میں، اور وہ دھوکہ یہ ہے کہ جب غیر پختہ و غیر تیار پھل بشرط الترک بیچا جائے گا اور اس کی قیمت وصول کی جائے گی تو ممکن ہے کہ پھل تیار ہونے سے پہلے ہی کسی آفت مثلاً آندھی، بارش وغیرہ کی وجہ سے ضائع ہوجائیں اور مشتری کو اپنا حق نہ مل سکے " تو جب علت نہی دھوکہ ہے اور وہ تیسری صورت میں موجود نہیں، لہذا ممانعت بھی نہیں ہوگی بلکہ جواز کا حکم لگایا جائے گا (۱۸) ۔

بعد بدو الصلاح کا حکم

ائمہ ثلثہؒ کے نزدیک بعد بدو الصلاح پھلوں کی بیع تینوں صورتوں میں جائز ہے یعنی بشرط القطع، و بشرط الترک، والاطلاق۔

اور ان کے نزدیک اطلاق کی صورت میں مشتری کو یہ حق حاصل ہے کہ پھلوں کو توڑنے کے وقت تک درختوں پر باقی رکھے جیساکہ بشرط الترک کی صورت میں وہ اس کا حقدار ہے ۔

ان حضرات کا استدلال مفہوم حدیث سے ہے چونکہ حدیث میں نہی قبل بدو الصلاح کے ساتھ مقید ہے ، لہذا نہی اسی کے ساتھ مختص ہوگی اور جو پھل بعد بدو الصلاح بیچا جائے گا اس سے نہی کا کوئی تعلق نہیں۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بعد بدو الصلاح میں بھی صرف دو صورتوں میں بیع

---

(۱۸) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح القدیر للعاجز الفقیر: ۲۹۱/۵۔

جائز ہے ، یعنی بشرط القطع کی صورت میں کہ بائع یہ شرط لگا دے کہ مشتری فوراً اپنا پھل درخت سے کاٹ لے اور اطلاق کی صورت میں کہ بغیر کسی شرط کے عقد ہوجائے نہ اتارنے کی شرط ہو اور نہ رکھنے کی شرط ہو۔

اطلاق کی صورت میں مشتری سے اگر بائع کی طرف سے اتارنے کا مطالبہ ہو تو اس پر اتارنا واجب ہوگا۔

اور ایک صورت میں بیع فاسد ہے ، یعنی بشرط الترک کہ مشتری یہ شرط لگا دے کہ پھل اتارنے کے وقت تک درخت پر لگے رہیں گے (۱۹) ۔

گویا کہ حضرات شیخین کے نزدیک قبل بدو الصلاح اور بعد بدو الصلاح میں کوئی فرق نہیں ہے اور ان حضرات کے نزدیک دونوں صورتوں میں حکم برابر ہے کیونکہ یہ حضرات مفہوم کو حجت تسلیم نہیں کرتے ، البتہ قبل بدو الصلاح کی قید احتراز کے لیے ذکر نہیں کی گئی بلکہ عرف اور عادت کے پیش نظر اس کو ذکر کیا ہے اس لیے کہ عموماً لوگ قبل بدو الصلاح پھل کی خرید و فروخت بشرط الترک کرتے تھے ۔

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مسئلہ میں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ اگر بعد بدو الصلاح پھل میں پوری بڑھوتری نہیں آئی ہے اور ابھی تک اجزاء مکمل نہیں ہوئے ہیں تو پھر شیخین کے قول کی طرح بیع بشرط الترک فاسد ہے ، کیونکہ جب ترک کی وجہ سے مزید اجزاء بڑھینگے تو گویا ایک معدوم چیز کی شرط بیع میں لگائی گئی جو کہ مشتری کو بلاعوض مل رہی ہے ۔ لیکن اگر بعد بدو الصلاح پھل کے اجزاء مکمل ہوگئے اب مزید بڑھوتری نہیں ہوگی صرف پکنے کی دیر ہے تو پھر درخت پر پھل چھوڑنے سے مزید اجزاء نہیں بڑھیں گے اور اس صورت میں "شرط الترک" اگرچہ عقد کے تقاضا کے خلاف ہے اور اس میں احد العاقدین کا نفع بھی ہے اس لیے قیاساً یہ بیع بھی جائز نہیں ہونی چاہیے ، البتہ امام محمدؒ نے استحساناً اس کو جائز قرار دیا ہے اور وجہ استحسان لوگوں کا تعامل اور عموم بلوی ہے جس کی وجہ سے جواز کی گنجائش ہے ، چنانچہ اسی بنیاد پر امام طحاویؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے ائمہ ثلثہؒ کا بھی یہی قول ہے بلکہ "المنتقی" میں امام ابو یوسفؒ کا قول بھی امام محمدؒ کے قول کے ساتھ ذکر کیا ہے (۲۰) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَلَقَّوُا الرُّكْبَانَ

(۱۹) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ۷۵/۴ مسالۃ "۲۹۰۴"۔

(۲۰) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح القدیر و بھامشہ شرح العنایۃ ۲۸۹/۵ فصل لما ینعقد بہ البیع و ما لا ینعقد۔

لِبَیْعٍ وَلَا یَبِیعُ بَعْضُکُمْ عَلَی بَیْعِ بَعْضٍ وَلَا تَنَاجَشُوا وَلَا یَبِیعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ وَلَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذٰلِكَ فَهُوَ بِخَیْرِ النَّظَرَیْنِ بَعْدَ أَنْ یَحْلُبَهَا إِنْ رَضِیَهَا أَمْسَکَهَا وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ، وَفِي رِوَایَةٍ لِمُسْلِمٍ مَنِ اشْتَرَی شَاةً مُصَرَّاةً فَهُوَ بِالْخِیَارِ ثَلَاثَةَ أَیَّامٍ فَإِنْ رَدَّهَا رَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ طَعَامٍ لَا سَمْرَاءَ (۲۱)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تلقی رکبان نہ کرو اور بیع علی بیع بعض نہ کرو اور نہ بیع میں بخش کرو اور نہ شہری دیہاتی کے لیے بیع کرے اور نہ اونٹنیوں اور نہ بکریوں کی بیع مصراۃ کرو پس جو شخص اس کے بعد مصراۃ کو خریدے گا اس کو دودھ نکالنے کے بعد دو باتوں میں سے بہتر کا اختیار ہوگا اگر اس بیع پر راضی ہے تو اس مصراۃ کو رکھ لے اور اگر وہ اس بیع سے ناراض ہو تو مصراۃ کو واپس کردے اور ایک صاع کھجور واپس کرے۔

اس حدیث میں پانچ قسم کی بیوع سے ممانعت کی گئی ہے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

❶ تَلَقِّی رُکْبَان

احادیث شریفہ میں اس کی تعبیر مختلف الفاظ سے کی جاتی ہے: تلقی الرُکبان، تلقی السلع، تلقی الجَلَب (۲۲)، تلقی البیوع اور کبھی صرف تلقی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے، جبکہ معنی سب کے ایک ہیں اور وہ یہ کہ جو تجار اور دیہاتیوں کے قافلے باہر سے غذا وغیرہ اموال لارہے ہیں، منڈی اور شہر میں آنے سے پہلے اور بازار کا بھاؤ معلوم کرنے سے پہلے راستہ میں ان سے سودا کرلینا گویا کہ شہر سے نکل کر ان کا استقبال اسی لیے کیا جاتا ہے کہ ان کو بھاؤ کا پتہ نہ چلے۔

اس بیع کی ممانعت کی حکمت بعض حضرات نے یہ بتائی ہے کہ "جالبین" یعنی شہر کی طرف سامان لانے والے تاجر نقصان سے بچ جائیں، کیونکہ اگر انھوں نے شہر آنے اور بھاؤ معلوم کرنے سے پہلے سامان بیچا

(۲۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/ ۲۸۸ باب النہی للبائع ان لا یحفل الابل والبقر، ومسلم فی صحیحہ: ۲/ ۳ باب تحریم بیع الرجل علی بیع اخیہ۔

(۲۲) جمع جالب کخادم وخدم والمراد: من یجلب الاموال الی البلد کذا فی التکملۃ: ۱/ ۳۳۲۔

تو اس میں ہوسکتا ہے کہ ان کو دھوکہ ہو جائے اور "متلقی" ان کا استقبال کرنے والا ان سے کم قیمت پر خرید لے۔

اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ اس میں شہر والوں کو ضرر سے محفوظ کرنا ہے اس لیے کہ "متلقی" یعنی ان کا استقبال کرنے والا جب ان سے سامان خرید لے گا تو وہ فوراً شہریوں پر نہیں بیچے گا بلکہ بھاؤ بڑھنے کا انتظار کرے گا، جس سے شہریوں کو تکلیف ہوگی اور ان کے حق میں مہنگائی بڑھ جائے گی (۲۳)۔

"تلقی البیوع" کے عدم جواز اور کراہت پر ائمہ کا اتفاق ہے البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تلقی جائز ہے جبکہ کسی کو ضرر نہ ہو، یعنی "جالب" سامان لانے والے پر بھاؤ بھی واضح کیا جائے اور شہر والوں پر تنگی بھی نہ کی جائے تو اس صورت میں جائز ہے کیونکہ علت عدم جواز اضرار ہے اور وہ یہاں مفقود ہے، تلقی کی صورت میں جب بیع اضرار اہل بلد کے ساتھ کی جائے گی (۲۴) تو یہ جمہور کے نزدیک گناہ کے ارتکاب کے ساتھ نافذ ہوگی، جبکہ اہل ظواہر کے نزدیک بیع باطل ہے (۲۵)۔

پھر حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک جالب یعنی شہر میں سامان لانے والا آدمی اگر راستے میں سامان تجارت بیچ دے تو شہر آنے کے بعد اس کو تین دن تک خیار حاصل ہوگا کہ مشتری سے واپس اپنا مال لے لے تاکہ دھوکہ سے اپنے آپ کو بچا سکے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک بیع تام ہوگئی، لہذا اس کو خیار حاصل نہیں (۲۶)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے جو اس کے بعد متصلاً مذکور ہے جس میں ارشاد ہے: "فإذَا أتَى سَيِّدُه السُّوقَ فهو بالخيارِ"

یعنی جب "مال مجلوب" کا مالک شہر میں آجائے اور بھاؤ معلوم کرے تو پھر اس کو عقد کے رد کرنے میں اختیار ہے چاہے تو برقرار رکھے اور چاہے تو فسخ کردے (۲۷)۔

حنفیہ کے نزدیک مالک کو کوئی خیار حاصل نہیں، اس لیے کہ جو ضرر اس کو لاحق ہوا وہ اس کا اپنا قصور ہے کہ قیمت کے سلسلے میں اس نے مشتری کی بات پر اعتماد کیا ہے حالانکہ مشتری کا نصب العین تو قیمت کو کم کرنا ہی ہوتا ہے (۲۸)۔

---

(۲۳) المغنی لابن قدامة: ۱۵۲/۴۔ مسالة ۳۱۰۷۔

(۲۴) الهداية: ۶۷/۴ فصل فيما يكره، وكذا إعلاء السنن: ۱۸۸/۱۴ باب تلقى الجلب۔

(۲۵) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامة: ۱۵۲/۴ مسالة "۳۱۰۷"۔

(۲۶) إعلاء السنن: ۱۸۹/۱۴ باب تلقى الجلب وبيع الحاضر للبادي۔

(۲۷) المغنی لابن قدامة: ۱۵۲/۴۔ مسالة "۳۱۰۷"۔

(۲۸) مبارق الازهار: ۲۳۳/۱۔

اور ظاہر ہے کہ مشتری کے دھوکہ دینے سے خیار ثابت نہیں ہوتا، جیسا کہ حضرت حبان بن منقذؓ کے لیے شارع نے شرط لگانے کے بغیر خیار ثابت نہیں کیا، لہذا یہاں بھی شرط کے بغیر خود بخود خیار ثابت نہیں ہوگا۔

حدیث کا جواب حنفیہ کی طرف سے ایک تو یہ ہے کہ یہ حدیث متروک الظاہر ہے، اس لیے کہ ظاہر حدیث کا مطلب تو یہ ہے کہ اس کو ہر حال میں خیار حاصل ہوگا حالانکہ اگر خرید و فروخت بازار کی قیمت کے موافق ہو یا اس سے بھی زیادہ قیمت پر ہو تو اس صورت میں ان حضرات کے نزدیک بھی خیار نہیں ہوگا لہذا یہ حدیث احناف کے خلاف حجت نہیں (۲۹)۔

دوسرے یہ کہ یہ حدیث سیاست پر محمول ہے، خیار کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سیاستہً کیا ہے تاکہ لوگ اس عمل سے باز آجائیں اور ان کو خوف ہو کہ بائع کو جب خیار ہے تو وہ مال واپس لے سکتا ہے۔

اور بعض حضرات نے اس حدیث کو دیانت پر محمول کیا ہے نہ کہ قضاء پر، اس لیے کہ دھوکہ دینے والے پر دیانۃً یہ لازم ہے کہ بیع فسخ کردے یا جب مشتری تقاضا کرے تو یہ اقالہ کرے (۳۰)۔

❷ البیع علی بیع البعض

اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی دوسرے سے کوئی چیز خیار شرط رکھ کر خریدے اور تیسرا کوئی آدمی آجائے اور مشتری سے کہے کہ تم اس عقد کو فسخ کردو، میں اس جیسی چیز اس سے کم قیمت پر یا اس سے اچھی چیز اسی قیمت پر تمہیں دونگا۔

اسی کے حکم میں "شراء علی شراء البعض" بھی داخل ہے اور وہ یہ ہے کہ خیار بائع نے رکھا ہے اب تیسرا کوئی شخص آتا ہے اور بائع سے کہتا ہے کہ تم یہ چیز اس مشتری کو نہیں بیچو میں اس قیمت سے زیادہ پر خرید لوں گا، یہ دونوں صورتیں حدیث کی وجہ سے ممنوع ہیں لیکن بیع ہوجائے گی اگرچہ ایسا عمل کرنے میں کسی ایک کو نقصان ہے (۳۱)۔

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کے سودے پر سودا نہ کرے اور یہ اس وقت ہے جبکہ بیچنے والا اور خریدار کسی ایک قیمت پر متفق ہوگئے ہوں اور عقد بیع

(۲۹) اعلاء السنن: ۱۸۹/۱۴ باب تلقی الجلب وبیع الحاضر للبادی۔
(۳۰) دیکھیے تکملۃ فتح الملہم: ۳۳۳/۱ مسئلۃ الخیار فی تلقی الجلب۔
(۳۱) المغنی لابن قدامۃ: ۱۴۹/۴ فصل رقم ۳۱۰۱۔

کی طرف مائل ہوگئے ہوں، لہذا اب کسی تیسرے کے لیے مناسب نہیں کہ وہ اس چیز کو لینے کا ارادہ کرے اور زیادہ دام لگا کر ان کا معاملہ خراب کرے (۳۲)۔

چنانچہ حضرت ابوھریرۃؓ کی آنے والی روایت میں ارشاد ہے: ”ولا یسُم المسلمُ علیٰ سَومِ اَخیہ“

بعض حضرات نے اس حکم کو لفظ ”مسلم“ اور ”اخ“ کی وجہ سے مسلمان کے ساتھ خاص کیا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک اس حکم میں مسلمان کے علاوہ ذمی اور مستامن بھی داخل ہیں، البتہ چونکہ اکثر معاملات مسلمانوں کے آپس میں ہوتے ہیں اس لئے غالب عادت کی بنیاد پر لفظ مسلم اور اخ ذکر کیا گیا ہے یہ کوئی احترازی قید نہیں (۳۳)۔

چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”وذِکرُ الأخِ فی الحدیثِ لیسَ قیداً بل لِزیادۃِ التنفیرِ لأنّ السّومَ علی السّومِ یُوجبُ إیحاشاً وإضراراً وھو فی حقِّ الأخِ أشدُّ منعاً“۔

”حدیث میں بھائی کا ذکر آیا ہے کیونکہ دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ کرنا باعث وحشت اور ضرر ہے اور ظاہر ہے کہ بھائی کے حق میں اس کی ممانعت اور زیادہ ہے جیسا کہ غیبت کے بارے میں کہا ہے: ”ذکرک اخاک بمایکرہ“ ”اپنے بھائی کا ایسا ذکر کرنا جس کو وہ پسند نہیں کرتا“۔

اور ظاہر ہے کہ غیبت صرف مسلمان کی ممنوع نہیں بلکہ ذمی کی غیبت بھی ناجائز ہے (۳۴)۔

واضح رہے کہ نہی اس صورت میں ہے جبکہ بائع اور مشتری کے درمیان ثمن متعین ہوجائے اور دونوں عقد بیع کی طرف مائل ہوجائیں، لیکن تعیین ثمن سے پہلے اور عقد کی طرف میلان سے پہلے اگر کوئی تیسرا آجائے اور بھاؤ لگائے تو یہ ممنوع نہیں جیسا کہ ”خِطبۃ علی الخِطبۃ“ اس وقت ممنوع ہے جبکہ عورت کی طرف سے پہلے آدمی کی طرف میلان ظاہر ہوجائے اور اگر میلان ظاہر نہ ہو تو پھر ممانعت نہیں (۳۵)۔

اس بیع سے نہی کا مقصد کراہت بیع ہے اگر کسی نے ایسا کیا تو بیع صحیح اور تام ہوگئی، البتہ دوسرا آدمی جو بھاؤ لگانے والا ہے گنہگار ہوگا اور اہل ظواہر کے نزدیک بیع ہی منعقد نہیں جبکہ مالکیہ اور حنابلہ سے فساد

(۳۲) اکمال اکمال المعلم للأبی: ۱۷۸/۴ کتاب البیوع احادیث لایبع بعضکم علی بیع بعض وکذا فی کتاب النکاح: ۱۹/۴ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لایخطب الرجل علی خطبۃ اخیہ۔

(۳۳) شرح الصحیح لمسلم للأبی: ۱۷۸/۴۔ احادیث لایبع بعضکم علی بیع بعض۔ والمرقاۃ: ۷۶/۶۔ وفتح الباری: ۳۵۳/۴ باب لایبع علی بیع اخیہ۔

(۳۴) دیکھیے فتاوی شامیہ: ۱۳۸/۴ مطلب فی البیع المکروہ۔

(۳۵) دیکھیے عمدۃ القاری: ۲۵۷/۱۱ باب لایبع علی بیع اخیہ ومسئلۃ الخطبۃ علی ص ۲۶۰۔

اور عدم فساد دونوں قسم کی روایات منقول ہیں (۳٦)۔

❷ ولاتَنَاجَشُوا

"نجش" بفتح النون و سکون الجیم لغت میں شکار کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف برانگیختہ کرنے اور بھگانے کے معنی میں مستعمل ہے، بعض نے فریب اور دھوکہ دینے کے معنی اور بعض نے رغبت والانے اور بیجا تعریف کرنے کے معنی بیان کیے ہیں اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ صرف مشتری کو دھوکا دینے کے لیے اور اس کو سودے کی طرف زیادہ راغب کرنے کے لیے زیادہ ثمن کی پیش کش کرنا حالانکہ خود خریدنے کا ارادہ نہیں ہوتا۔

حضرت ابراہیم حربیؒ فرماتے ہیں کہ نجش یہ ہے کہ وہ شخص جس کا خریدنے کا ارادہ نہیں مبیع کی زیادہ قیمت لگائے اور یا مبیع کی خوب تعریف کرے تاکہ اس کے علاوہ کوئی اور گراں قیمت میں خریدنے کے لیے تیار ہوجائے (۳۷)۔

اور اس کو نجش اسی لیے کہتے ہیں کہ اس میں مشتری کی رغبت کو ابھارنا ہے اور سامان کی قیمت کو بڑھانا ہے یا اس بنیاد پر کہ اس میں سامان تجارت کی مبالغہ آمیز تعریف ہوتی ہے (۳۸) اور یا اس لیے کہ اس میں دھوکہ ہوتا ہے اور نجش بھی اصل میں دھوکہ کو کہتے ہیں جیسا کہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں: "وھو خِداعٌ بَاطِلٌ" (۳۹)

حکم اس کا یہ ہے کہ نجش بالاجماع حرام ہے، اگر ناجش نے بائع کو بتائے بغیر اپنی طرف سے یہ عمل کیا ہے تو صرف وہی گنہگار ہوگا اور اگر دونوں کی موافقت سے یہ کام ہوا ہے تو دونوں گنہگار ہونگے (۴۰)۔ البتہ اگر کسی بائع کو مال فروخت کرنے میں دھوکہ ہوتا ہو اور لوگ اس سے قیمت مثل سے کم پر خریدتے ہوں تو اس صورت میں اگر کوئی نجش کرے صرف اس لیے کہ فروخت کرنے والے کو دھوکہ نہ ہو اور اس کا مال صحیح قیمت پر بک جائے تو یہ جائز ہے بلکہ باعث اجر ہے کہ ایک مسلمان بھائی دھوکہ سے محفوظ رہا یعنی بائع اور

---

(۳٦) دیکھیے فتح الباری: ۳۵۳/۴" کتاب البیوع باب لا یبیع علی بیع اخیہ

(۳۷) دیکھیے تاج العروس من جواہر القاموس: ۳۵۳/۴ فصل النون من باب الشین۔

(۳۸) فتح الباری: ۳۵۳/۴ باب النجش۔

(۳۹) دیکھیے عمدۃ القاری: ۲٦۳/۱۱۔

(۴۰) فتح الباری: ۳۵۳/۴ باب النجش۔

مشتری کو کوئی نقصان نہیں ہوا (۴۱)۔

بیع نجش کا حکم

جو بیع نجش کے طریقے سے منعقد ہوجائے حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بیع صحیح ہے، البتہ فعل حرام کے ارتکاب کی وجہ سے گناہ ہوگا۔ جبکہ اہل ظواہر اور ایک روایت میں امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بیع باطل ہے (۴۲)۔

یہ حضرات فساد کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نجش سے نہی فرمائی ہے اور نہی عقد کے فساد کو مقتضی ہے۔

ہمارا استدلال اس سے ہے کہ نہی کا تعلق ناجش سے ہے نہ کہ عاقد سے، لہذا عقد بیع میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور پھر افعال شرعیہ سے نہی خود اس فعل کی صحت کی دلیل ہے لہذا نہی کی وجہ سے کراہیت آتی ہے نہ کہ فساد، البتہ ہمارے نزدیک اس بیع کو دیانۃً فسخ کرنا واجب ہے تاکہ گناہ کے ارتکاب سے بچ جائے۔

❷ ولا یبیعُ حاضرٌ لبادٍ

اس کے دو مطلب بیان کیے گئے ہیں:

❶ شہری آدمی زیادہ قیمت ملنے کے لالچ میں اپنا مال دیہاتیوں کے علاوہ دوسروں پر نہ بیچے، صاحبِ ہدایہ نے یہی مطلب بیان کیا ہے اور نہی کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے جبکہ شہر والے تکلیف اور قحط سالی میں ہوں۔

❷ جمہور فقہاء اور محدثین کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ شہری دیہاتی سے یہ کہے کہ تم اپنا مال خود نہیں بیچو میرے پاس چھوڑ جاؤ، میں تم سے زیادہ ماہر ہوں بڑی آسانی کے ساتھ گراں نرخ پر بیچ دوں گا تو گویا کہ عقد بیع میں وہ شہری دیہاتی کا وکیل بن جاتا ہے (۱)۔

دونوں تفسیروں میں فرق یہ ہے کہ پہلی تفسیر میں حاضر اور شہری اپنے مال کا بائع ہے اور دیہاتی "بادی" اس کا خریدار ہے جبکہ دوسری تفسیر میں بائع اور فروخت کرنے والا دیہاتی ہے اور حاضر اس کا وکیل ہے۔

(۴۱) شرح صحیح مسلم للابیّ: ۱۸۱/۴ تحت "احادیث النھی عن التلقی"۔

(۴۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ۲۶۳/۱۱ باب النجش۔

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۱۸۸/۱۴۔۱۸۹ باب تلقی الجلب وبیع الحاضر للبادی۔

لفظ حدیث کے اعتبار سے دوسری تفسیر راجح ہے، کیونکہ لفظ "بیع" کو "لام" کے واسطے سے متعدی کیا ہے جو توکیل کے معنی میں ظاہر ہے، لہذا "لایبیع حاضر لباد" کے معنی یہ ہوں گے کہ کوئی شہری دیہاتی کا وکیل بن کر اس کا مال فروخت نہ کرے اور اسی معنی کا استنباط امام طحاویؒ نے حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی کیا ہے جس میں ارشاد ہے: "دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقِ اللّٰهُ بَعْضَهُم مِن بَعْضٍ "(۲)۔

اگر پہلی تفسیر مراد ہوتی اور حدیث کا مطلب یہ ہوتا کہ کوئی شہری دیہاتی کے ہاتھ مال نہ بیچے تو لفظ "بیع" کو "من" کے واسطے سے متعدی کیا جاتا اور یوں کہا جاتا "لایبیع حاضر من باد"۔

حکم

جمہور کی تفسیر کے مطابق حنفیہ کے نزدیک یہ بیع اس وقت مکروہ ہے جبکہ شہر والوں کو ضرر ہو اور وہ اس لیے کہ دیہاتی اگر خود بیچتا تو وہ سستے داموں اور مخلوق خدا کو فائدہ ہوتا اور شہری کے بیچنے سے لوگوں پر تنگی ہوگی چونکہ وہ مہنگا بیچے گا، اس تنگی اور ضرر کی وجہ سے اس بیع میں کراہت آتی ہے، لہذا حنفیہ کے نزدیک اگر ضرر نہ ہو تو کراہت بھی نہیں ہوگی۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ نہی معلول ہے علت ضرر کے ساتھ، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں ارشاد ہے جو اس روایت کے بعد فصل اول ہی میں مذکور ہے:

"دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقِ اللّٰهُ بَعْضَهُم مِن بَعْضٍ"

"لوگوں کو ان کے حال پر چھوڑ دو تاکہ اللہ تعالی کسی کے ذریعہ کسی کو رزق پہنچائے"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع فی حدذاتہ ممنوع نہیں، بلکہ دفع ضرر کی وجہ سے ممنوع ہے۔

لہذا جب ضرر منتفی ہوگا تو اس بیع کی ممانعت بھی منتفی ہوجائے گی، بلکہ یہ ایک قسم کی خیرخواہی ہوگی کہ دیہاتی آدمی کو نقصان ہوتا ہو اور وہ خرید و فروخت کے معاملات سے ناواقف ہو اور کوئی شہری اس کا وکیل بن جائے اور مناسب دام پر اس کا مال لوگوں کے ہاتھ فروخت کرے، جس میں لوگوں کو نقصان بھی نہیں ہوگا اور دیہاتی کا فائدہ ہوجائے گا اور خیرخواہی کی دعوت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے: "الدِّينُ النَّصِيحَةُ"(۳)۔

حنفیہ کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس کی تخریج سعید بن منصورؒ نے اپنی سنن میں کی ہے

---

(۲) الحدیث اخرجہ الطحاوی فی البیوع فی باب تلقی الجلب: ۲/۲۲۱ والامام مسلم فی باب تحریم بیع الحاضر للبادی ۲/۳۔

(۳) تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۱۴/۱۸۹ باب تلقی الجلب وبیع الحاضر للبادی۔

جس میں ارشاد ہے:

"إنما نهى رسولُ اللهِ صلّى الله عليه وسلم أن يبيعَ حاضرٌ لبادٍ لأنه أراد أن يصيبَ المسلمون غرّتهم فأمّا اليوم فلا بأس" (۴)۔

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہری کو دیہاتی کے مال بیچنے سے اس لیے منع فرمایا تاکہ تمام مسلمان اس عمدہ مال سے مکمل فائدہ حاصل کرسکیں، لیکن اب چونکہ تجارت میں وسعت ہوچکی ہے اور بیع حاضر لباد سے کوئی فرق نہیں پڑتا، لہذا آج اس عمل کے کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

حکم انعقاد

بیع کے انعقاد اور صحت کے بارے میں حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد یہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص حدیث کی مخالفت کرکے اس طرح عقد کرتا ہے تو اس کا عقد صحیح اور تام ہوجائے گا، البتہ وہ مخالفت حدیث کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

جبکہ امام احمد دوسری روایت کے مطابق ابن حزم اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک ظاہری نہی کی وجہ سے بیع باطل ہوتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس بیع میں بھی دیانۃً فسخ ضروری ہے تاکہ ارتکاب معصیت سے بچے (۵)۔

⑤ ولا تصرّوا الإبلَ والغنمَ فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين

مُصَرّاۃ کی تفصیل

"مُصَرّاۃ" اسم مفعول ہے تصریہ سے اور تصریہ کے اصل معنی روکنے کے ہیں، جیسے کہ پانی روکنے کے لیے "صَرّیتُ الماءَ" بولا جاتا ہے۔

اور اس کی اصطلاحی تعریف حضرات فقہاء نے یوں کی ہے: "التصرية هي حبسُ اللبنِ في الضرعِ حتى يجتمعَ اللبنُ فيكثر فيظنّ المشتري أن ذلك عادة الحيوان فيرغبَ في الشراءِ"۔ اور بعض حضرات نے

(۴) الحديث ذكره الحافظ في الفتح: ۲۷۱/۴ باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر، وسكت عليه۔

(۵) دیکھیے تکملة فتح الملهم: ۳۳۶/۱ باب تحريم بيع الحاضر للبادي۔

مدت حبس کو متعین ذکر فرمایا ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں۔

"وهى ربط ضرع الناقة أو الشاة وترك حلبها اليومين أو الثلاثة حتى يجتمع اللبن" (٦)

یعنی اونٹنی، بکری وغیرہ کے تھنوں میں دو تین دن تک دودھ روک لیا جائے تاکہ تھنوں میں دودھ زیادہ جمع ہوجائے اور مشتری یہ گمان کرے کہ زیادہ دودھ دینا اس جانور کی عادت ہے اور وہ اس کے خریدنے میں راغب ہو۔

اس عمل کو تصریہ اور ایسے جانور کو مُصَرّاۃ کہا جاتا ہے نیز تصریہ پر تحفیل اور مُصَرّاۃ پر مُحَفَّلَۃ کا اطلاق بھی ہوتا ہے کیونکہ "تحفیل" کے معنی ہیں "تجمیع" یعنی جمع کرنا اور یہاں بھی دودھ جمع کیا جاتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "ضرعٌ حافلٌ أى عظيمٌ"۔

حدیث کے اس آخری حصہ میں تصریہ کے عمل کو ناجائز قرار دیکر یہ بتایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص حدیث کی مخالفت کرکے ایسا عمل کرے اور خریدار کو دھوکہ ہوجائے تو پتہ چلنے کے بعد خریدار کو اختیار ہے۔ یا تو اس جانور کو اپنے پاس اسی حالت میں رکھ لے اور اگر چاہے تو جانور کو واپس کردے اور ساتھ ایک صاع تمر بھی بائع کو دے (٧)۔

ظاہر حدیث دو اجزاء پر مشتمل ہے:

ایک تو یہ کہ تصریہ ایک عیب ہے لہذا مشتری کو خیار عیب حاصل ہے، پتہ چلنے کے بعد وہ جانور کو رد کرنے کا مجاز ہے۔

دوسرا یہ کہ دوہے ہوئے دودھ کے بدلے میں ایک صاع کھجور مشتری بائع کو دے۔

ائمہ ثلثہؒ اور جمہورؒ نے پہلے جزء پر تو اتفاق کیا ہے کہ تصریہ ایک عیب ہے جس کی وجہ سے جانور کو واپس کیا جاسکتا ہے، جبکہ دوسرے جزء میں اختلاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے دوسرے جزء میں بھی حدیث پر عمل کیا ہے کہ "لبن محلوب" کے بدلے میں ایک صاع کھجور دینا متعین ہے، کوئی اور چیز نہیں دی جائے گی چاہے دودھ کم ہو یا زیادہ ہو۔

جبکہ امام مالکؒ دوسرے جزء میں تاویل کرکے فرماتے ہیں کہ ایک صاع غالب قوت البلد سے دیا جائے گا، یعنی جو چیز اس علاقے میں غالب طور پر بطور غذا کے استعمال ہوتی ہو اسی کا ایک صاع دیا جائے گا۔

اور حدیث میں تمر کا ذکر اس لیے ہوا ہے کہ تمر اس وقت غالب قوت البلد تھی، کسی اور خصوصیت

(٦) دیکھیے ردالمحتار علی الدر المختار: ١٠٧/٤ مطلب فی مسئلة المصراة۔

(٧) المرقاة: ٧٥/٦۔ ٧٦۔

کی بناء پر تمر کا ذکر نہیں ہوا (۸) ۔

اور امام ابو یوسفؒ دوسرے جزء میں تاویل کر کے فرماتے ہیں کہ "لبن محلوب" کی قیمت دی جائے گی چاہے جتنی ہو، اس لیے کہ اصل ضمان تو قیمت ہے اور چونکہ اس وقت دودھ کی قیمت غالب طور پر ایک صاع تمر کی برابر ہوتی تھی، اسی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صاع تمر کی تعیین فرمائی اور جب قیمتوں میں تغیر آگیا تو حکم اصل قیمت کی طرف راجع ہوگا نہ کہ ایک صاع کی طرف ۔

البتہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ نے ظاہر حدیث پر عمل نہیں کیا اور دونوں جزؤں میں تاویل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ تصریہ کوئی ایسا عیب نہیں جس کی وجہ سے جانور "مبیع" کو رد کیا جاسکے، البتہ مشتری کو یہ حق حاصل ہے کہ جانور میں جو نقصان آیا ہے اس کی قیمت بائع سے وصول کرے ۔ حضرات طرفینؒ کا ظاہر حدیث پر عمل نہ کرنا اور تاویل کرنا محض قیاس کی وجہ سے نہیں، جیسا کہ مخالفین کا یہی پروپیگنڈہ ہے کہ امام صاحبؒ صحیح حدیث کو قیاس کی وجہ سے ترک کرتے ہیں، بلکہ تاویل اس وجہ سے کی گئی ہے کہ حدیث کا ظاہر ان اصول مسلّمہ کلیہ کا معارض ہے جو کتاب و سنت اور اجماع و قیاس سے ثابت ہیں (۹) ۔

چنانچہ قرآن حکیم میں ارشاد ہے: "فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْكُمْ" (۱۰)
"پھر جس نے تم پر زیادتی کی تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے زیادتی کی تم پر" ۔
"وَجَزٰٓؤُا سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِّثْلُهَا" (۱۱) "اور برائی کا بدلہ ویسی ہی برائی ہے" ۔
اور "وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ" (۱۲) "اور اگر بدلہ لو تو اسی قدر لو جس قدر کہ تم کو تکلیف پہنچائی جائے" ۔

ان نصوص سے صراحۃ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہلاک شدہ چیز کا جو ضمان دیا جاتا ہے وہ ضمان اس کے مساوی ہونا چاہیے اور ظاہر ہے کہ حدیث مذکور میں تاویل کے بغیر یہ مساوات ممکن نہیں، جبکہ حنفیہ کے مسلک میں مساوات ہے کہ جو نقصان آیا ہے اس کے مثل صوری کے ساتھ ذوات الامثال میں یا مثل معنوی کے ساتھ ذوات القیم میں رجوع کرے ۔

اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے: "اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ" خراج کے لغوی معنی نفع کے ہیں، یعنی جو

(۸) دیکھیے تفصیل کے لیے تکملة فتح الملهم: ۱/۲۳۰ باب حکم بیع المصراة ۔

(۹) تفصیل مذہب حنفی کے لیے دیکھیے فیض الباری مع الحاشیة: ۳/۲۲۹ باب النهی للبائع ان لا یحفل ۔

(۱۰) سورة البقرة/۱۹۴ ۔

(۱۱) سورة الشوریٰ/۴۰ ۔

(۱۲) سورة النحل/۱۲۶ ۔

چیز جس آدمی کے ضمان اور ذمہ داری میں ہو اس کا نفع اسی شخص کا ہوگا جو اس کا ضامن ہے اور یہی ائمہ فقہ کا متفقہ ضابطہ ہے (۱۳)۔

مثلاً کسی نے کوئی چیز خریدی اور اس پر قبضہ کرلیا اب یہ اس کی ملکیت ہے اور اس کے ضمان میں ہے اگر ہلاک ہوجائے تو اسی کا نقصان ہوگا، لہذا اس کے منافع بھی اسی کے لیے ہوں گے، یہاں بھی مشتری نے جو جانور کا دودھ استعمال کیا ہے وہ شرعاً اسی کی ملکیت ہے، کیونکہ جانور اس کا ہے اگر ہلاک ہوجائے تو بالاجماع مشتری کا نقصان شمار ہوتا ہے تو پھر اسی دودھ کے عوض تمر یا گندم کی ادائیگی کا کیا مطلب؟ نیز اگر اس مصراۃ کو چند دن رکھ کر تصریہ کے علاوہ کسی اور عیب کی وجہ سے رد کیا جائے تو شافعیہ کے نزدیک بھی اس کے دودھ کے بدلے میں کوئی چیز نہیں دی جائے گی اور اس بات کی تائید اس ضابطہ سے بھی ہوتی ہے۔

الغُرمُ بالغُنم

یعنی فائدہ اور تاوان دونوں ساتھ ساتھ ہیں اور ظاہر بات ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں مصرّاۃ واپس کرنے سے پہلے اس کا نقصان اور غرم چونکہ مشتری پر تھا، اس لیے اس کا غُنم یعنی دودھ بھی اسی کا ہوگا، لہذا کوئی چیز بھی بدلے میں نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے اپنی مملوک چیز کو استعمال کیا ہے۔ نیز اجماع سے بھی یہ ثابت ہے کہ ضمان کی دو قسمیں ہیں: ایک مثل صوری کے ساتھ اور ایک مثل معنوی کے ساتھ؛ یعنی ''ضمان بالقیمۃ''۔

ظاہر ہے کہ دودھ کے بدلے میں کھجور کا دینا نہ ضمان بالمثل کے قبیل سے ہے اور نہ ضمان معنوی ''ضمان بالقیمۃ'' کے قبیل سے ہے۔

کھجور کا مثل نہ ہونا تو ظاہر ہے اور کھجور کا ضمان بالقیمۃ نہ ہونا اس لیے ہے کہ ظاہر حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک صاع کھجور بدلے میں دی جائے گی خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ اگر کھجور دودھ کے لیے قیمت ہوتی تو دودھ کی کمی بیشی سے کھجور میں کمی بیشی آنی چاہیے، حالانکہ ایک صاع کھجور دینا ہی متعین ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کھجور دودھ کی قیمت نہیں۔

اسی طرح قیاس کے رو سے بھی مصراۃ کا رد کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اگر مصراۃ کے رد کرنے کا فیصلہ کیا جائے تو وہ دودھ جس کو مشتری نے استعمال کیا ہے اس کے دو حصہ ہیں ایک تو وہ جو بوقت بیع

(۱۳) شرح معانی الآثار: ۲/۲۲۷ باب بیع المصراۃ تفصیل کے لیے دیکھیے فیض الباری مع الحاشیۃ البدر الساری: ۳/۲۳۱۔ باب النہی للبائع ان لا یحفل الابل۔

جانور کے تھنوں میں ہوتا ہے اور ایک حصہ وہ جو بیع کے بعد تھنوں میں پیدا ہوا ہے، اب اگر مصرّاۃ کو رد کیا جائے تو بائع دودھ کے پہلے حصہ کا مستحق ہے اس لیے کہ وہ مبیع کا جزء ہے اور مشتری دوسرے حصہ کا مستحق ہے اس لیے کہ اس کی ملکیت اور ضمان میں وہ دودھ پیدا ہوا ہے، اگر مشتری دونوں حصوں کی قیمت ادا کرے گا تو اس میں مشتری کو نقصان ہوگا کیونکہ وہ اپنے حصہ کی قیمت بھی ادا کررہا ہے جس کا وہ خود مستحق ہے اور اگر دونوں کی قیمت ادا نہ کرے تو اس میں بائع کو نقصان ہے، کیونکہ بائع مبیع کا" مستحق ہے بجمیع اجزائہ اور دودھ کا پہلا حصہ مبیع کا جزء ہے اس کی قیمت دی جانی چاہیے اور اگر صرف اس حصہ کی قیمت ادا کرے جو بوقت بیع تھنوں میں تھا تو اس میں اگرچہ نقصان کسی کا نہیں لیکن ایسا ہو نہیں سکتا، کیونکہ دونوں حصوں کی مقدار مجہول ہے متعین نہیں اور پھر کسی جزء کے الگ معاوضہ دینے میں عقد کی تجزّی لازم آتی ہے جو اصول شرعیہ کے منافی ہے۔

لہذا جب تینوں احتمالات باطل ہیں تو معلوم ہوا کہ مصرّاۃ کا تصریہ کی وجہ سے رد کرنا باطل ہے بلکہ مشتری اس نقصان کی تلافی کے لیے بائع سے زائد قیمت واپس لے گا، عیب تصریہ معلوم ہونے کے بعد اس جانور کی قیمت لگائی جائے گی اور وہی قیمت بائع کو ملے گی جو تصریہ کے بغیر اس کی قیمت ہونی چاہیے اس سے زیادہ حصہ جو بائع نے بذریعہ تصریہ دھوکہ دے کر زیادہ وصول کیا ہے مشتری کو واپس دیا جائے گا (۱۴)۔

فھو بالخیار ثلاثۃ ایام

جو حضرات خیار عیب کے قائل ہیں ان میں سے بعض حضرات نے اس کی مدت تین دن متعین کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن اس لیے متعین کیے ہیں کہ تین دن گذرنے سے پہلے عیب تصریہ کا پتہ نہیں چلتا، کیونکہ پہلے دن تو وہی دودھ ہوگا جو تصریہ کی وجہ سے تھنوں میں ہے، دوسرے دن ہوسکتا ہے دودھ میں کمی تبدیلی مکان کی وجہ سے یا چارہ کی تبدیلی کی وجہ سے ہو، اسی طرح تیسرے دن اور جب تین دن گذر گئے تو واضح ہوا کہ تصریہ ہے اور مشتری کو علی الفور اختیار حاصل ہے، اگر اس کے بعد مشتری نے اس کو اپنے پاس رکھا اور واپس نہیں کیا تو پھر اختیار ختم ہوجائے گا، البتہ تین دن کے گذرنے سے پہلے اختیار نہیں ہوگا۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اختیار تین دن کے ساتھ مقید نہیں بلکہ جب پتہ چل جائے کہ تصریہ

(۱۴) دیکھیے تکملۃ فتح الملہم: ۱/۲۴۲-۲۴۳- مسئلۃ المصراۃ اور مزید تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۱۴/۵۶تا۶۹ باب بیع المصراۃ۔

ہے تو فوری طور پر اختیار حاصل ہے چاہے تین دن سے پہلے ہو یا تین دن کے بعد ہو، البتہ چونکہ عموماً تین دن سے پہلے پتہ نہیں چلتا، اس لیے حدیث شریف میں تین دن کا ذکر آیا ہے لہذا تین کے ساتھ تقیید مقصود نہیں ۔(۱۵)

حنفیہ کے نزدیک حدیث کی توجیہ

حضرات حنفیہ میں سے امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کا تعلق خیار شرط سے ہے نہ کہ خیار عیب سے اور مطلب یہی ہے کہ جب مشتری اپنے لیے خیار کی شرط لگائے تو اس کو واپس کرنے کا حق ہے اور تصریہ کا ذکر اس وجہ سے نہیں کیا کہ عیب تصریہ کی وجہ سے خیار ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ عیب تصریہ سبب اور داعی خیار ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ آگے روایت میں خیار کو تین دن کے ساتھ مقید کیا ہے، حالانکہ خیار عیب کے لیے کوئی مدت نہیں بلکہ اس کا مدار عیب کے معلوم ہونے پر ہے تو اس تقیید سے معلوم ہوا کہ یہ خیار شرط ہے، البتہ کھجور یا گندم کا ضمان میں دینا بطور صلح کے ہے، قضاءً تمر یا گندم کا دینا ضروری نہیں (۱۶)۔

اور محدث العصر حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دیانت پر محمول ہے، کیونکہ تصریہ کا عمل ایک دھوکہ ہے لہذا بائع پر دیانۃً یہ لازم ہے کہ مشتری کے ساتھ اقالہ کرے تاکہ وہ دھوکہ سے حتی الامکان محفوظ رہ سکے۔

لہذا حنفیہ کے نزدیک حدیث پر دیانۃً عمل ہوگا قضاءً نہیں ہوگا اور کھجور وغیرہ کا ضمان میں دینا مصالحت پر مبنی ہوگا قضاء کی وجہ سے دینا لازم نہیں (۱۷)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ لِبْسَتَيْنِ وَعَنْ بَيْعَتَيْنِ نَهَى عَنِ الْمُلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ فِي الْبَيْعِ وَالْمُلَامَسَةُ لَمْسُ الرَّجُلِ ثَوْبَ الْآخَرِ بِيَدِهِ بِاللَّيْلِ أَوْ بِالنَّهَارِ وَلَا يَقْلِبُهُ إِلَّا بِذٰلِكَ وَالْمُنَابَذَةُ أَنْ يَنْبِذَ الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ بِثَوْبِهِ وَيَنْبِذَ الْآخَرُ ثَوْبَهُ وَيَكُونُ ذٰلِكَ بَيْعَهُمَا عَنْ غَيْرِ نَظَرٍ وَلَا تَرَاضٍ وَاللِّبْسَتَيْنِ اشْتِمَالُ الصَّمَّاءِ وَالصَّمَّاءُ

(۱۵) شرح الابی: ۱۸۷/۴ تا ۱۸۹ احادیث المصراۃ۔

(۱۶) دیکھیے المبسوط للسرخسی: ۳۸/۱۳ کتاب البیوع، باب الخیار فی البیع۔

(۱۷) دیکھیے فیض الباری: ۲۳۱/۳ باب النهی للبائع ان لا یحفل الابل۔

أَنْ يَجْعَلَ ثَوْبَهُ عَلَى أَحَدِ عَاتِقَيْهِ فَيَبْدُو أَحَدُ شِقَّيْهِ لَيْسَ عَلَيْهِ ثَوْبٌ وَاللِّبْسَةُ الْأُخْرَى احْتِبَاءٌ بِثَوْبِهِ وَهُوَ جَالِسٌ لَيْسَ عَلَى فَرْجِهِ مِنْهُ شَيْءٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۸)

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو لباسوں اور دو بیعوں سے منع فرمایا ہے، ایک تو بیع مُلامسہ سے منع کیا ہے اور ایک بیع منابذہ سے، بیع ملامسہ چھونا ہے ایک آدمی کا اپنے ہاتھ سے رات یا دن میں دوسرے آدمی کے کپڑے کو، یہ خریدنے والا بس اسی چھونے پر اکتفاء کرتا ہے کپڑے کو الٹ پلٹ کر نہیں دیکھتا (اور یہی اس کا چھونا بیع قرار پاتا ہے) اور بیع منابذہ یہ ہے کہ ایک آدمی اپنا کپڑا دوسرے کی طرف پھینک دیتا ہے اور دوسرا اپنا کپڑا اس کی طرف پھینک دیتا ہے اور ان کا یہی عمل بیع قرار پاتا ہے، نہ اس میں کپڑوں کا دیکھنا ہوتا ہے اور نہ رضامندی کی رعایت ہوتی ہے۔ اور دو لباس جن سے منع فرمایا ایک اشتمال صمّاء ہے یعنی کپڑا ایک جانب کندھے پر ڈال لیا جائے اور دوسری جانب برہنہ ہو اس پر کپڑا نہ ہو اور دوسرا طریقہ اپنے کپڑے کے ساتھ احتباء کرنا ہے یعنی کپڑے کے ساتھ اس طرح گوٹ مار کر بیٹھے کہ شرم گاہ پر کپڑا نہ ہو وہ کھلی رہے"۔

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو طرح کے پہناوے سے اور دو طرح کی بیع سے منع کیا ہے جن کی تفصیل یہ ہے۔

دو طرح کی بیع سے مراد "مُلامَسہ" اور "مُنابَذۃ" ہے اور یہ دونوں زمانہ جاہلیت کی بیوع میں سے ہیں۔

"مُلامَسہ" باب مفاعلہ کا مصدر ہے اور لمس سے ماخوذ ہے جس کے معنی چھونے کے ہیں، زمانہ جاہلیت میں اس بیع کا طریقہ یہ تھا کہ کوئی شخص کسی چیز کو خریدنے کے لیے مثلاً کپڑا خریدنے جاتا تو کپڑے کو ہاتھ لگا دیتا اور ہاتھ لگاتے ہی یہ سمجھا جاتا تھا کہ بیع تام ہوگئی، نہ تو آپس میں قولی ایجاب اور قبول ہوتا تھا کہ "بعتُ واشتریت" کے الفاظ ہوتے اور نہ ہی فعلی لین دین یعنی تعاطی ہوتی کہ دوکاندار برضاء ورغبت خاموشی کے ساتھ وہ چیز دیتا اور خریدار اس کی قیمت ادا کردیتا، بلکہ بیع کو ہاتھ سے چھو دینا ہی کافی سمجھا جاتا تھا۔

"بیع ملامسہ" کی تشریح میں مختلف اقوال منقول ہیں: چنانچہ مغرب میں ملامسہ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: "إذالَمَسْتُ ثوبکَ ولَمَسْتَ ثوبی فقد وجبَ البَیعُ" کہ بائع یا مشتری ایک دوسرے سے کہے کہ جب میں آپ کے کپڑے کو ہاتھ لگاؤں اور آپ میرے کپڑے کو ہاتھ لگائیں تو بیع لازم ہوجائے گی۔ (۱۹)

(۱۸) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۲/ ۸۶۵ کتاب اللباس، باب اشتمال الصماء، ومسلم فی صحیحہ: ۲/۲ کتاب البیوع، باب ابطال بیع الملامسة والمنابذة۔

(۱۹) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدة القاری: ۲۶۶/۱۱ باب بیع الملامسة۔ المغرب فی ترتیب المعرب: ۲۴۹/۲۔

امام ابوحنیفہؒ سے یہ منقول ہے کہ بائع یا مشتری ایک دوسرے سے کہے: "اَبِیعُکَ ھٰذَا الْمَتَاعَ بِکَذَا فَاِذَا لَمَسْتُکَ وَجَبَ الْبَیْعُ" اور امام نسائیؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ بائع یا مشتری ایک دوسرے سے کہے: "اَبِیعُکَ ثَوْبِی بِثَوْبِکَ" اور ایک دوسرے کے کپڑے کو نہ دیکھے، بلکہ ہاتھ لگائے۔

"مُنَابَذَۃ" نبذ سے ماخوذ ہے جس کے معنی پھینکنے کے ہیں۔

بیع منابذہ میں بھی ایجاب اور قبول نہ قولی ہوتا ہے اور نہ فعلی بلکہ صرف پھینکنا ہی بیع ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ دونوں عاقدین میں سے کوئی ایک دوسرے کی طرف کپڑا یا ثمن کو پھینک دیتا تو بیع تام ہوجاتی تھی یا بیع کو لازم کرنے کے لیے کوئی کنکری پھینک دیتا جب وہ لگ جاتی تھی خواہ بائع اور مشتری میں سے کسی کو لگے یا مبیع کو تو بیع لازم سمجھی جاتی تھی، کسی کو دیکھنے بھالنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی تھی، چنانچہ علامہ خطابیؒ نے بیع منابذۃ کی یہی تفسیر نقل فرمائی ہے اور اس کو "بیع الحصاۃ" کی نظیر قرار دیا ہے (۲۰) - یہ بھی ایام جاہلیت میں رائج بیع کا ایک طریقہ تھا اور اس کی ممانعت کی وجہ وہی ہے جو "ملامسہ" میں گذر گئی (۲۱) کہ مبیع مجہول ہے اور تراضی مفقود ہے۔

اور دو طرح کے لباس پہننے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا ہے، جس میں ایک اشتمال الصماء ہے "صماء" بفتح الصاد و تشدید المیم ہے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے ایک مونڈھے پر اس طرح کپڑا ڈال دے کہ اس کی دوسری جانب جس پر کپڑا نہ ہو ظاہر و برہنہ رہے۔ جس میں بے پردگی ظاہر ہے اس لیے اس سے منع فرمایا۔

اور ایک مفہوم اس کا یہ ہے کہ کوئی شخص کپڑا لے کر سر سے پاؤں تک اپنے بدن پر اس طرح لپیٹ لے کہ دونوں ہاتھ بھی اس کے اندر لپٹے رہیں اور جسم کہیں سے بھی کھلا نہ رہے، تمام منافذ بند ہوں چونکہ اس طرح آدمی مفلوج و ناکارہ ہوکر رہ جاتا ہے، اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ تمام منافذ اور پورا بدن چھپ جاتا ہے اس وجہ سے اس کو "صماء" کہا گیا، جیسا کہ "الصخرۃ الصماء" اس چٹان کو کہتے ہیں جس میں کوئی شگاف نہ ہو (۲۲) - دوسرا پہناوا جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا یہ ہے کہ کوئی شخص کولہوں پر بیٹھ جائے اور دونوں زانو کو کھڑا کرے اور پھر اپنے زانو اور کمر کے گرد کوئی کپڑا اس طرح لپیٹ لے کہ ستر کھلا رہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے اس لیے منع فرمایا کہ اس میں پردہ پوشی نہیں ہوتی (۲۳) لہذا اگر کوئی ایسی صورت

---

(۲۰) معالم السنن للخطابی: ۳۶/۵ تحت باب فی بیع الغرر۔

(۲۱) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ۲٦٧/۱۱ باب بیع الملامسۃ۔

(۲۲) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۶/٧۳۔ وضبط لفظ "الصماء" من المرقاۃ: ۶/٧٧۔

(۲۳) دیکھیے الطیبی: ۶/٧۳۔

اختیار کرے جس میں ستر چھپا رہے تو پھر یہ ممانعت نہیں رہے گی، بلکہ احتباء کی شکل اختیار کرنا اور زانو کے گرد ہاتھوں کا حلقہ بنا کر بیٹھنا مسنون ہے۔

✿ ✿ ✿ ✿ ✿ ✿

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۴)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع حصاۃ اور دھوکے والی بیع سے منع فرمایا ہے"۔

"بیع حصاۃ" بھی جاہلیت کی بیوع میں سے ہے "حصاۃ" کنکری کے معنی میں ہے، اس کی صورت ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بتائی ہے کہ مشتری بائع سے کہے کہ جب میں تیری طرف کنکری پھینک دوں تو بیع لازم ہوگی۔

یا بائع مشتری سے کہے کہ تمہاری کنکری جس "مبیع" پر لگ جائے وہ میں نے تمہیں بیچ دی یا جہاں تک کنکری پہنچ جائے وہاں تک زمین تمہاری ہوگی۔

چونکہ اس بیع میں نفس پھینکنے کو بیع قرار دیا ہے اور مبیع بھی مجہول ہے، لہذا دھوکہ اور فریب کی وجہ سے اس بیع کو حرام قرار دیا گیا ہے (۲۵)۔

امام شافعیؒ نے مذکورہ بیوع "منابذہ ملامسہ اور بیع الحصاۃ" پر بیع تعاطی کو بھی قیاس کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان بیوع کے فساد کی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ ایجاب اور قبول سے خالی ہیں، لہذا ان پر تعاطی کو بھی قیاس کیا جائے گا کیونکہ وہ بھی ایجاب اور قبول سے خالی ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ بیع تعاطی کا ان بیوع پر قیاس کرنا فاسد ہے، اس لیے کہ ان بیوع میں عدم جواز کی وجہ جہالت مبیع، عدم تراضی اور دھوکہ ہے، جبکہ تعاطی میں نہ جہالت ہے اور نہ کوئی دھوکہ ہے اور بیع بھی رضامندی سے ہے تو گویا کہ ایجاب قبول لفظی نہیں فعلی ہے، جبکہ ایجاب اور قبول لفظی شرط بھی نہیں بلکہ رضامندی شرط ہے اور بیع میں عرف کا اعتبار ہے اگر بیع میں ایجاب اور قبول کا لفظی طور پر ہونا شرط ہوتا تو بیع جیسے عموم البلوی والے معاملہ کے بارے میں عام اور واضح طور پر اس کو بتایا جاتا، جبکہ بیع تعاطی

(۲۴) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۲/۲ باب بطلان بیع الحصاۃ، والترمذی فی جامعہ ۵۳۲/۳ کتاب البیوع، باب فی کراھیۃ بیع الغرر، رقم الحدیث ۱۲۳۰۔

(۲۵) دیکھیے المرقاۃ: ۷۷/۶ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۷۳/۶۔۷۴۔

خیر القرون کے عرف سے آج تک بلانکیر لوگوں کا معمول ہے (۲۶)۔

وعن بیع الغَرَرِ

"غَرَر" "بفتح الغین والراء الأولیٰ" دھوکہ دہی کے معنی ہیں اور یہ تعمیم بعد التخصیص ہے جس میں ہر طرح کی ناجائز و فاسد بیوع آجاتی ہیں، کیونکہ وہ تمام بیوع جو شرعاً ناجائز ہیں ان میں کسی نہ کسی طرح کا فریب پایا جاتا ہے اور یہ ایک عام ضابطہ ہے جس میں عاقدین کے لیے ایک قاعدہ متعین کیا گیا ہے کہ دھوکہ کے ساتھ بیع نہ کریں۔

"بیع غرر" میں چونکہ عموم ہے لہذا اس میں ہر وہ بیع داخل ہے جس میں "مبیع" مجہول ہو یا بائع کی قدرت سے باہر ہو، جیسے مچھلی کی بیع جو دریا میں ہو یا فضاء میں اڑنے والے پرندے کی بیع یا معدوم کی بیع یا وہ مبیع اس طرح ہے کہ اس کی تسلیم پر بائع قادر نہیں مثلاً عبد آبق کی بیع۔

ان تمام بیوع کے درمیان مابہ الاشتراک جہالت مبیع یا بائع کا مبیع کی تسلیم پر قادر نہ ہونا ہے۔

لیکن یہ بات واضح رہے کہ اگر جہالت معمولی ہے تو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوگی، البتہ اگر جہالت زیادہ ہو اور مفضی الی النزاع ہو تو پھر بیع فاسد ہوگی چنانچہ، علامہ نووی فرماتے ہیں: "أَجْمَعَ المُسلِمُونَ علىٰ جَوَازِ أشياءَ فيها غَرَرٌ حقيرٌ" یعنی اس بات پر اجماع ہے کہ معمولی دھوکہ کی وجہ سے بیع کو فاسد نہیں کہا جائے گا جیسا کہ اجارہ ہوتا ہے مثلاً کسی چیز کو ایک مہینے تک اجارہ پر دیتے ہیں، حالانکہ کہ مہینہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی انتیس دن کا، اسی طرح رقم دے کر حمام میں غسل بالاتفاق جائز ہے، حالانکہ لوگوں کا طریقہ کار مختلف ہوتا ہے بعض لوگ زیادہ پانی استعمال کرتے ہیں اور بعض کم اسی طرح بعض زیادہ وقت لگاتے ہیں بعض کم (۲۷)۔

اسی طرح آج کل کے دور میں بڑے ہوٹلوں میں مختلف قسم کے کھانے مختلف برتنوں میں رکھے جاتے ہیں اور لینے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ جتنا کھائے اور جس چیز سے کھائے، لیکن رقم متعین لیتے ہیں تو قیاس کی رو سے جائز نہیں ہونا چاہیے اس لیے کہ کھانوں کی مقدار مجہول ہے، البتہ چونکہ جہالت یسیرۃ ہے اور اس پر تعامل اور عرف جاری ہے، یہ مفضی الی النزاع نہیں، اس لیے عدم جواز کا حکم نہیں لگتا۔

اور اسی کے حکم میں آج کل گاڑیوں کا سفر بھی ہے کہ نہ مسافت سفر معلوم ہوتی ہے اور نہ ہی

---

(۲۶) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ۴/۳ فصل ۲۷۵۱ والبیع علی ضربین۔

(۲۷) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم: ۲/۲ باب بطلان بیع الحصاۃ والبیع الذی فیہ غرر۔

ابتداء سفر میں کرایہ متعین ہوتا ہے، البتہ چونکہ میٹر کے بتائے ہوئے کرایہ پر سواری اور گاڑی والے کا اتفاق ہوتا ہے، اس لیے مفضی الی النزاع نہ ہونے کی وجہ سے جہالت مفسد نہیں (۲۸)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ ابْنِ عُمَرَ قَالَ نَهٰى رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ حَبَلِ الْحَبَلَةِ وَكَانَ بَيْعًا يَتَبَايَعُهُ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ كَانَ الرَّجُلُ يَبْتَاعُ الْجَزُورَ إِلٰى أَنْ تُنْتَجَ النَّاقَةُ ثُمَّ تُنْتَجُ الَّتِي فِي بَطْنِهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۹)

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حبَلِ الحبَلَہ کی بیع سے منع کیا ہے یہ اہل جاہلیت کی بیع تھی ایک آدمی اونٹ خریدتا تھا کہ جب ناقہ بچہ جنے گی پھر وہ بچہ جب بچہ دے گا تو ثمن ادا کیا جائے گا"۔

"حبَل" بفتح الحاء والباء مصدر ہے محبول کے معنی میں، یعنی جنا ہوا بچہ جیسا کہ کہا جاتا ہے "حَبِلَتِ المرأۃ تحبل حَبَلًا" ای حَمَلَت جنینا"

اور لفظ "حبلۃ" جمع ہے حابل کی جیسے ظلَمۃ جمع ہے ظالم کی (۳۰)۔

اس بیع کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں:

❶ ثمن موجل کے ساتھ بیع ہو اور اس کا وقت یہ مقرر کیا جائے کہ فلاں اونٹنی کا حمل جب بڑا ہو کر حاملہ ہوجائے اور پھر بچہ دے تو اس وقت مبیع کا ثمن ادا کروں گا، یہ تفسیر خود حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے

❷ ثمن موجل کے ساتھ بیع ہو اور اس کا وقت یہ مقرر کیا جائے کہ فلاں حاملہ اونٹنی جب بچہ دے اس وقت ثمن اور قیمت ادا کروں گا، گویا کسی جانور کے وضع حمل کو ادائیگی ثمن کے لیے معیار مقرر کیا جائے۔

یہ تفسیر حضرت نافعؒ سے منقول ہے، چنانچہ بخاری میں تصریح ہے: "فسّرہ نافع الٰی اَن تنتج الناقۃ مافی بطنھا"

❸ ثمن مؤجل کے ساتھ بیع ہو اور ادائیگی ثمن کا وقت یہ مقرر کیا جائے کہ جب فلاں حاملہ اونٹنی بچہ جن لے اور پھر وہ بڑا ہو کر حاملہ ہوجائے اس وقت ثمن ادا کی جائے گی۔ یہ تفسیر بھی حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے متبادر ہے جو مسلم میں مذکور ہے۔

---

(۲۸) دیکھیے تکملۃ فتح الملہم: ۱/۳۲۰۔

(۲۹) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۲۸۷ کتاب البیوع باب بیع الغرر و حبل الحبلۃ، ومسلم فی صحیحہ: ۲/۲ باب بطلان بیع الحصاۃ والبیع الذی فیہ غرر۔

(۳۰) دیکھیے تکملۃ فتح الملہم: ۱/۳۲۱۔

یہ تینوں صورتیں بالاجماع ممنوع ہیں، کیونکہ اس میں اجل مجہول ہے۔

❷ حبل سے مراد بچہ اور حبلہ سے مراد حاملہ ہے، یعنی حاملہ جانور کے بچہ کو بیچنا کہ جب یہ اونٹنی بچہ دے تو یہ مشتری کا ہوگا اور ابھی تک وہ بچہ اس کے پیٹ میں ہے یا حبل اور حبلہ دونوں سے مراد جنین اور بچہ ہو، یعنی جانور کے حمل کے حمل کو بیچنا کہ مالک خریدار سے یوں معاملہ کرے کہ اس اونٹنی کے پیٹ سے جو بچہ پیدا ہوگا اور وہ بچہ اونٹنی بن کر جو بچہ دے گی وہ بچہ اتنی قیمت پر میں بیچتا ہوں (۳۱)۔

ظاہر ہے کہ یہ صورت بالاجماع حرام اور ناجائز ہے، کیونکہ یہ بیع المعدوم ہے جو کہ بوجہ ارشاد نبوی «لاتبع مالیس عندک» حرام ہے، اسی طرح اس بیع میں غرر اور دھوکہ بھی ہے جس کے متعلق ارشاد ہے:

"نهى رسولُ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عليه وسَلَّم عن بيعِ الغَرَرِ" (۳۲)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ جَابِرٍ قَالَ نَهٰى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ ضِرَابِ الْجَمَلِ وَعَنْ بَيْعِ الْمَاءِ وَالْأَرْضِ لِتُحْرَثَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۳)

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کی جفتی کی بیع سے منع کیا اور کاشت کے لیے پانی اور زمین کی بیع سے منع کیا"۔

اس حدیث میں اس بات کا ذکر ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کو جفتی کے لیے کرایہ پر دینے اور پانی و زمین کو کاشت کے لیے بیچنے سے منع فرمایا۔

اسی طرح اس روایت سے پہلی والی روایت میں ارشاد ہے: "نهى رسولُ الله صلَّى اللّٰه عليه وسلم عن عَسَبِ الفَحلِ"

"عَسَبَ الفحلُ الناقةَ يعسِبُها عَسْباً" اسی طرح "ضَرَبَ الفحلُ الناقةَ ضِراباً" بولتے ہیں یہ اطلاق نر جانور کی جفتی کے لیے ہوتا ہے۔ اور مطلب حدیث کا یہ ہے کہ نر جانور خواہ اونٹ ہو خواہ گھوڑا ہو خواہ کوئی اور جانور ہو، اس کو مادہ پر چھوڑنے کے لیے کسی کو بطور کرایہ دینا اور اس کی اجرت وصول کرنا منع ہے،

(۳۱) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے تکملة فتح الملهم: ۱۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲ بیع حبل الحبلة۔

(۳۲) الحديث اخرجه مسلم فی صحیحه: ۲/۲ کتاب البیوع، باب بطلان بیع الحصاة والبیع الذی فیه غرر۔

(۳۳) الحديث اخرجه مسلم فی صحیحه: ۱۸/۲، کتاب المساقاة والمزارعة، باب تحریم الماء الذی یکون بالفلاة۔

کیونکہ اجارہ میں تعیین عمل اور عمل کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے، جبکہ یہاں عمل اور مقدار مجہول ہے اور اس میں دھوکہ ہے، کیونکہ ایسے کام کی اجرت لی جاتی ہے جس کا وقوع پذیر ہونا متیقن نہیں ہوتا، چنانچہ نر جانور کبھی جست کرتا ہے اور کبھی جست نہیں کرتا اسی طرح مادہ کبھی بارآور ہوتی ہے اور کبھی بارآور نہیں ہوتی۔

اسی وجہ سے اکثر صحابہ کرامؓ اور فقہاءؒ نے اس کو حرام قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے انقطاع نسل کے خطرے سے اس کو جائز قرار دیا ہے اور اس کو قیاس کیا ہے رضاعت اور پیوندکاری کی اجرت پر اور نہی کو تحریم پر نہیں بلکہ تنزیہ پر حمل کیا ہے، علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں: چونکہ بقاء نسل مطلوب بالذات ہے اور ضرورت کی چیز ہے اس لیے اس اجارہ کو جہالت یسیرۃ کی وجہ سے حرام نہیں کہا جائے گا۔

البتہ عاریۃً جانور کا دینا مستحب ہے اور عاریت کی صورت میں اگر "مستعیر" عاریت پر لینے والے نے اپنی طرف سے بطریق انعام کچھ دے دیا تو اس اکرام کا قبول کرنا درست ہے (۳۴)۔

وَعَنْ بَيْعِ الْمَاءِ وَالْأَرْضِ لِتُحْرَثَ

یہاں پانی اور زمین کے بیچنے سے مراد یہ ہے کہ کوئی دوسرے کو زمین اور پانی اس شرط پر دے کہ زمین اور پانی میرا ہے بیج اور محنت تمہاری ہوگی اور زمین کی پیداوار آپس میں تقسیم کریں گے، مثلاً آدھا حصہ یا ایک تہائی میں لے لوں گا (۳۵) اور باقی تمہارا ہوگا، مخابرہ کی صورت ہے جس کی تفصیل اس باب کی فصل اول میں گذر چکی ہے۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُبَاعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُبَاعَ بِهِ الْكَلَأُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱)

---

(۳۴) دیکھیے شرح الطیبی: ۶/۷۵،۷۶۔

(۳۵) دیکھیے المرقاۃ: ۶/۷۸۔

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۲/ ۱۰۳۰ کتاب الحیل، باب مایکرہ من الاحتیال فی البیوع، و مسلم فی صحیحہ: ۲/۱۹ کتاب المساقاۃ، باب تحریم بیع فضل الماء و اللفظ لمسلم۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گھاس بیچنے کے لیے فالتو پانی نہ بیچا جائے۔

پانی کی قسمیں اور ان کے احکام

پانی کی کئی قسمیں ہیں، ایک وہ پانی ہے جو بالا جماع کسی کی ملکیت نہیں؛ بلکہ مباح ہے سب اس کو استعمال کرسکتے ہیں، جیسے دریاؤں وغیرہ کا پانی، جس کے استعمال سے کسی کو روکا نہیں جاسکتا اور نہ بیچا جاسکتا ہے۔ دوسرا وہ پانی جو بالاجماع مملوک ہے، جیسا ماء محرز یعنی جو برتنوں وغیرہ میں جمع کرلیا گیا ہو اس کو بیچا جاسکتا ہے۔

تیسرا وہ پانی ہے جس کے مملوک ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے، جیسے کنویں اور چشمے کا پانی، جن حضرات کے نزدیک یہ پانی مملوک ہے ان کے نزدیک اس کا بیچنا بھی جائز ہے اور جن کے نزدیک مملوک نہیں ان کے نزدیک بیچنا بھی جائز نہیں (۲)۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ حدیث میں "عام پانی" مراد نہیں، بلکہ "خاص پانی" مراد ہے یعنی وہ پانی جو مملوک نہیں ہے اس کا بیچنا جائز نہیں (۳) اور فضل کی قید احترازی نہیں یعنی یہ مطلب نہیں کہ اگر وہ پانی اپنی ضرورت سے زائد نہ ہو تو بیچ سکتے ہیں اور اگر ضرورت سے زائد ہو تو نہیں بیچ سکتے، بلکہ زیادت تقبیح کے لیے اس قید کا اضافہ کیا گیا ہے کہ غیر مملوک پانی کا بیچنا تو ویسے ہی جائز نہیں اور اگر ضرورت سے بھی زائد ہو تو اس کی بیع کی قباحت میں مزید اضافہ ہوگا۔

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کا مطلب یہ بتایا ہے کہ کوئی شخص کسی غیر آباد زمین میں کنواں کھودے اور آباد کرنے کی وجہ سے اس زمین کا مالک بن جائے، پھر لوگ اس زمین کے گھاس میں اپنے جانوروں کو چرائیں اور ظاہر ہے کہ جانوروں کو چرنے کے بعد پانی کی ضرورت ہوتی ہے، اب اگر ان کو بلا قیمت پانی پینے نہ دیا جائے تو وہ شخص مجبوری کی وجہ سے پانی خریدے گا اس لیے کہ پانی کے بغیر جانوروں کا چرانا ممکن نہیں اس طرح پانی کا بیچنا دراصل گھاس کا بیچنا ہوگا اور گھاس کا بیچنا جائز نہیں، لہذا اس آدمی پر یہ لازم ہے کہ کنویں کے پانی سے جو ضرورت سے زائد ہو بلا قیمت ان لوگوں کو دے اور ان کو تنگی میں نہ ڈالے۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس نہی کو تحریم پر حمل کیا ہے اور بعض حضرات نے تنزیہ پر، زیادہ صحیح یہی ہے کہ نہی تنزیہی ہے (۴)۔ اسی طرح بعض روایات میں الفاظ اس طرح

---

(۲) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۵۷/۱۴، باب بیع الماء والکلا۔

(۳) بحوالہ بالا۔

(۴) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۷۹/۶۔ وکذا الطیبی: ۷۷/۶۔

وارد ہیں: "لا یُمنَعُ فضلُ الماءِ لِیُمنَعَ بہ الکلأ"۔

علامہ تورپشتیؒ نے اسی صورت کو راجح قرار دیا ہے۔

اس روایت میں لام عاقبت کا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اپنی ضرورت سے زائد پانی کے استعمال سے کسی کو نہ روکو، کیونکہ پانی سے روکنا نتیجہ کے اعتبار سے گھاس سے روکنا ہوگا اور یہ اس آدمی کے حق میں ہے جو کسی غیر آباد زمین میں کنواں کھودے اور پھر وہاں سے لوگوں کو پانی سے منع کرے تاکہ وہ گھاس سے منع ہوجائیں (۵)۔

الفصل الثانی

وعن ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنْ بَيْعِ الْكَالِئِ بِالْكَالِئِ رَوَاهُ الدَّارَقُطْنِيُّ (٦)

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ادھار کی بیع سے ادھار کے ساتھ منع فرمایا ہے

لفظ "کالئ" ہمزہ کے ساتھ مستعمل ہے "کلأ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی تاخیر کے ہیں "کَلَأَ الدَّین کلوأً إذا تأخّر"

اسی طرح "کَلَأتہ انسأتہ" ادھار دینے کے معنی میں مستعمل ہے اور تخفیفاً بغیر ہمزہ کے بھی مستعمل ہوتا ہے (۷)۔

حدیث میں اُدھار کو اُدھار کے ساتھ بیچنے سے منع فرمایا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً الف ب سے کوئی چیز ایک متعین مدت کے وعدے پر خریدے اور یہ طے ہوجائے کہ خریدار "الف" اس چیز کی قیمت جب فلاں متعین مدت کے آنے پر ادا کرے گا تو بیچنے والا "ب" وہ چیز "مبیع" اسے دیدے گا مگر جب متعین تاریخ آجائے اور اس وقت بھی خریدار "الف" قیمت ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو بیچنے والے "ب" سے کہے کہ اب اس چیز کو ایک اور مدت کے لیے کچھ زیادہ قیمت پر فروخت کردو، مثلاً پہلے دس میں بچی

(۵) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۳/۳۲۴۔

(٦) الحدیث اخرجہ الدارقطنی فی سننہ: ۳/۷۱، کتاب البیوع، رقم الحدیث ۲۶۹۔

(۷) دیکھیے الطیبی: ٦/۷۹۔

تھی اب گیارہ روپے میں بیچ دو اور فلاں متعین مدت کے آنے پر میں قیمت ادا کروں گا اور بیچنے والا "ب" راضی ہوجائے اور کہہ دے کہ میں نے بیچ دی اس طرح ان کا معاملہ آپس کے قبضہ کے بغیر طے ہوجائے، یہ "بیع قبل القبض" کہلاتی ہے نہ تو مبیع پر قبضہ ہوا نہ قیمت پر؛ بلکہ مبیع بائع کے پاس رہے اور قیمت مشتری کے پاس رہے اور خرید و فروخت کا معاملہ طے ہوجائے (۸)۔

بعض حضرات نے اس کی ایک اور صورت یہ بیان کی ہے کہ مثلاً "الف" کے پاس "ب" کا ایک متعین کپڑا ہے اور "الف" کے ذمہ "ج" کے دس روپے ہیں، اب "ب" "ج" سے یہ کہے کہ میرا کپڑا "الف" کے پاس ہے اور تمھارے دس روپے بھی اس کے پاس ہیں، تم بجائے روپے کے اس سے میرا کپڑا لے لو اور میں بجائے کپڑے کے اس سے تمھارے دس روپے لے لوں گا، اس طریقے سے میں آپ کے ہاتھ وہ کپڑا بیچتا ہوں جو میرا "الف" کے پاس ہے ان دس روپے کے عوض میں جو آپ کے الف پر واجب ہیں۔

اب "ج" جب "ب" کے اس عقد کو منظور کرے گا تو یہ بیع قبل القبض ہوجائے گی جو کہ ناجائز ہے (۹)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

❀ وعن ❀ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْعُرْبَانِ رَوَاهُ مَالِكٌ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه (۱۰)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع عربان سے منع فرمایا ہے۔

لفظ "عُربان" کے اندر مختلف لغات ہیں، بعض شراح نے چھ لغات ذکر کیے ہیں: عُربان، اُربان، عُربون، اُربون، سب میں ضم حرف اول اور سکون ثانی کے ساتھ، اسی طرح دو لغت مزید عَرَبون، اَرَبون، پہلے دو حروف کے فتحے کے ساتھ۔

(۸) دیکھیے المرقاۃ: ۸۰/۶۔

(۹) دیکھیے مظاہر حق: ۱۰۶/۳۔

(۱۰) الحدیث اخرجہ الامام مالک فی الموطا: ۶۰۹/۲ باب ماجاء فی بیع العربان، وابوداود فی سننہ: ۲۸۳/۳ کتاب البیوع، باب فی العربان، رقم الحدیث ۳۵۰۲۔ وابن ماجہ فی سننہ: ۳۸/۲ کتاب التجارات، باب بیع العربان، رقم الحدیث ۲۱۹۲۔

اور یہ سب نام ہیں اس چیز کے جو چیز مشتری بائع کو اسی "بیع عُربان" کے اندر دیتا ہے ، جس کی صورت یہ ہے کہ مشتری بائع سے کوئی چیز خریدے اور بائع کو کوئی چیز دے کر یہ طے کردے کہ اگر معاملہ مکمل ہوگیا تو یہ چیز قیمت میں مجرا ہوجائے گی یعنی اس کے بقدر قیمت میں کمی ہوگی اور اگر معاملہ مکمل نہ ہوا تو پھر وہ مشتری کی دی ہوئی چیز بائع ہی کے پاس رہے گی واپس نہیں ہوگی (۱۱)۔

علامہ زُرقانیؒ فرماتے ہیں: حضرات فقہاء کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے ، اس لیے کہ اس میں شرط بھی ہے اور غرر "دھوکہ" بھی ہے اور اس میں بائع مشتری کا مال بغیر کسی حق کے باطل طریقے سے کھاتا ہے ، لہذا اگر ایسا عقد ہوجائے تو اس کا فسخ کرنا ضروری ہے ، البتہ اگر فسخ نہیں کیا تو بیع نافذ ہوجائے گی ، کیونکہ یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے حضرت ابن عمرؓ امام احمدؒ اور تابعین کی ایک جماعت اس کے جواز کے قائل ہیں ، لیکن بیع کے نفاذ کے ساتھ "عُربان" وہ چیز جو بائع کو دی گئی ہے مشتری کو واپس کی جائے گی تاکہ غیر کا مال باطل طریقے سے استعمال نہ ہو (۱۲)۔

جو حضرات جواز کے قائل ہیں انھوں نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے استدلال کیا ہے ، چنانچہ امام احمدؒ نے حضرت عمر اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے جواز کی روایت نقل کی ہے ؛ اسی طرح حضرت زید بن اسلمؒ سے بھی مروی ہے : "أنہ سُئِلَ رسولُ اللہِ صلّی اللہ علیہ وسلّم عن العُربانِ فی البیعِ فأحلّہ" ۔ (۱۳)

حافظ ابن عبدالبرؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ اولاً تو جواز کی کوئی روایت صحیح نہیں ، سب میں کلام ہے پھر اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تو وہ اس پر محمول ہے کہ اگر بیع تام ہوگئی تو "عُربان" کے بقدر بائع کو قیمت کم دی جائے گی اور بیع تام نہ ہونے کی صورت میں بائع اس چیز کا مستحق نہیں ہوگا۔

بیع عُربان سے ممانعت کی وجہ علامہ شوکانیؒ نے یہ بتائی ہے کہ یہ دو فاسد شرطوں پر مشتمل ہے : ایک تو یہ کہ جو چیز بائع کو دی گئی ہے اگر بیع نہ ہو تو وہ بائع کو مجاناً مفت ملے گی اور دوسری یہ کہ بیع کا تام ہونا بائع کی رضامندی پر ہو کہ اگر بائع راضی نہ ہو تو مبیع واپس اس کو دی جائے گی اور بیع فسخ ہوجائے گی ، گویا کہ بیع کا مدار مشتری نہیں بلکہ صرف بائع ہے (۱۴)۔

---

(۱۱) دیکھیے المرقاۃ: ۶/۸۰۔

(۱۲) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۴/۱۶۶ باب النھی عن بیع العربان۔

(۱۳) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۴/۱۶۶ باب النھی عن بیع العربان۔

(۱۴) دیکھیے تفصیل کے لیے اعلاء السنن: ۱۴/۱۶۶۔۱۶۷ باب النھی عن بیع العربان۔ وکذا نیل الاوطار: ۵/۱۷۳۔ باب النھی عن بیع العربون۔

﴿وعن﴾ عَلِيٍّ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْمُضْطَرِّ وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ وَعَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ قَبْلَ أَنْ تُدْرِكَ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۱۵)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مضطر کی بیع سے اور دھوکے کی بیع سے اور پکنے سے پہلے پھل کی بیع سے منع فرمایا ہے۔

لفظ بیع سے یہاں مراد خریدنا ہے اور بیع المضطر کی دو صورتیں ہیں:

❶ ایک یہ کہ زبردستی بطریق اکراہ اس سے کچھ خریدا جائے، یعنی مضطر سے مراد مُکرَہ ہے اور مکرہ اس کو کہا جاتا ہے جس کو اپنے نفس کے ہلاک ہونے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو، ظاہر ہے کہ کسی سے اس طرح زبردستی کچھ خریدنا بغیر کسی رضامندی کے قطعاً جائز نہیں اور ایسی بیع فاسد ہے۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی مصیبت کی وجہ سے اپنا سامان بیچنے پر مجبور ہوجائے، مثلاً کسی کو قرض کی ادائیگی کے لیے رقم کی ضرورت ہے اور اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے اپنے مال میں سے کوئی چیز سستے دام سے فروخت کررہا ہے۔

اس صورت میں اس سے کچھ خریدنا خلاف مروت اور مکروہ عمل ہے، مروت کا تقاضا یہ ہے کہ اس مجبور کا خیال رکھا جائے اور اس کا سامان خریدنے کے بجائے قرض کے ذریعہ سے اس کا تعاون کیا جائے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ پہلی صورت میں نہی تحریمی ہوگی اور دوسری صورت میں تنزیہی ہوگی (۱۶)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ رَوَاهُ مَالِكٌ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ (۱۷)

"آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع کے اندر دو بیع کرنے سے منع فرمایا ہے"۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "بیعتین فی بیعة" کی دو صورتیں ہیں (۱۸)۔

(۱۵) الحدیث اخرجہ ابو داود فی سننہ: ۲۵۵/۳ باب فی بیع المضطر، رقم الحدیث ۳۳۸۲۔
(۱۶) دیکھیے مظاہر حق: ۱۰۷/۳۔
(۱۷) الحدیث رواہ مالک بلاغاً فی البیوع: ۲/ ۶۶۳، باب النهی عن بیعتین فی بیعة۔ ووصلہ الترمذی فی البیوع: ۳/ ۵۳۳، باب فی النهی عن بیعتین فی بیعة، رقم الحدیث ۱۲۳۱، و ابو داود فی سننہ: ۳/ ۲۷۴، باب فیمن باع بیعتین فی بیعة، رقم الحدیث: ۳۴۶۱، والنسائی فی سننہ: ۲/ ۲۲۹، باب بیعتین فی بیعة۔　(۱۸) دیکھیے المرقاۃ: ۸۱/۶۔ والطیبی: ۸۱۲/۶۔

❶ ایک یہ کہ بائع کہے مثلاً یہ کپڑا میں تمہارے ہاتھ دس روپے میں نقد اور بیس روپے میں ادھار بیچتا ہوں۔

یہ صورت اکثر اہل علم کے نزدیک فاسد ہے، کیونکہ اس میں ثمن مجہول ہے اور ظاہر ہے کہ جہالت ثمن فساد بیع کا سبب ہے۔

البتہ فاسد اس وقت ہے کہ جب نقد اور ادھار میں سے کسی ایک کی تعیین نہ ہوجائے، بلکہ معاملہ مبہم رہے، لیکن اگر ایک جانب طے ہوجائے کہ معاملہ نقد پر طے کرلیا گیا یا ادھار پر، تو پھر چونکہ ثمن مجہول نہ رہا بلکہ نقد کی صورت میں دس روپے متعین ہوگئے یا ادھار کی صورت میں بیس روپے متعین ہوگئے، اس لیے یہ عقد جائز اور درست ہوگا (۱۹)۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ مثلاً میں اپنا غلام دس دینار کے عوض میں تمہارے ہاتھ بیچتا ہوں بشرطیکہ تم اپنی جاریہ اتنی رقم کے عوض میں میرے ہاتھ فروخت کردو۔

یہ عقد بھی فاسد ہے، کیونکہ اس میں بیع اور شرط ہے جس کی وجہ سے جہالت ثمن بھی لازم آتی ہے، اس لیے کہ بائع نے "دس دینار اور جاریہ کا فروخت کرنا" دونوں کے مجموعے کو عبد کے لیے ثمن مقرر کیا ہے اور ظاہر ہے کہ جاریہ کا فروخت کرنا ایک شرط غیر لازم ہے، لہذا جب وہ لازم نہیں تو اس کو ساقط کہا جائے گا، تو گویا کہ ثمن کا بعض حصہ ساقط ہوگیا جس کی وجہ سے مبیع کا بعض بھی ساقط ہوجائے گا اور چونکہ مبیع یعنی غلام کے اندر تعیین نہیں تھی تو ایک حصہ کے ساقط ہونے کے بعد دوسرا حصہ جو دس دینار کے بدلے میں ہے مجہول رہا چونکہ کونسا حصہ اس کا دس دینار کے عوض ہے اور کونسا حصہ جاریہ کی شرط کے عوض ہے معلوم نہیں، اس لیے یہ مبیع کی جہالت فساد کا سبب ہوگی (۲۰)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعنه﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ وَلَا شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ. وَلَا رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ وَلَا بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَقَالَ

(۱۹) اعلاء السنن: ۱۶۳/۱۴، باب النهي عن بيعتين في بيعة۔

(۲۰) دیکھیے والمرقاۃ: ۸۱/۶۔ والطیبی: ۸۱/۶، ۸۲۔

اَلتِّرْمِذِيُّ هٰذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ (۲۱)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ادھار اور بیع (ساتھ ساتھ) جائز نہیں اور نہ بیع میں دو شرطیں لگانا جائز ہے اور نہ اس چیز کا نفع جائز ہے جو ضمان میں نہ ہو اور نہ اس چیز کی بیع جائز ہے جو آپ کے پاس نہیں۔

"سَلَف" بفتح السین و اللام کا اطلاق سلم اور قرض پر ہوتا ہے، یعنی قرض اور بیع کے دو الگ الگ معاملوں کو ایک دوسرے کے ساتھ خلط اور منسلک نہیں کرنا چاہیے جس کی دو صورتیں ہیں:

❶ ایک یہ کہ بائع مشتری سے کہے میں آپ کے ہاتھ یہ کپڑا دس روپے کے عوض میں بیچتا ہوں بشرطیکہ تم مجھے دس روپے قرض میں دو۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ بائع مشتری کو کچھ روپے بطور قرض دے اور قرض دینے کی وجہ سے کوئی چیز قرض دار کے ہاتھ اصل قیمت سے زائد پر بیچے۔

پہلی صورت تو اس لیے حرام ہے کہ اس میں ایسی شرط لگائی گئی جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور شرط جب غیر لازم ہو تو اس کی وجہ سے فساد آتا ہے۔

اور دوسری صورت اس لیے حرام ہے کہ اس آدمی نے قرض سے نفع اٹھایا اور قرض دینے کی وجہ سے مشتری سے زائد قیمت وصول کی جبکہ یہ مسلّمہ قاعدہ ہے: "كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفعاً فهو حَرَامٌ" (۲۲)۔

ولاشرطان فی بیع

شرط کی تین قسمیں ہیں:

ایک وہ شرط جو عقد کے ساتھ مناسب اور ملائم ہو اور عقد کا مقتضی ہو تو اس کی شرط لگانے سے بیع فاسد نہیں ہوتی، کیونکہ وہ شرط مقتضاء عقد ہونے کی وجہ سے خود بخود ثابت ہوتی ہے، جیسے مشتری کے لیے ملک کی شرط لگانا کہ بیع کے بعد مشتری مبیع کا مالک ہوگا ظاہر ہے کہ یہی عقد کا تقاضا ہے۔ دوسری وہ شرط ہے جو عقد کے ساتھ ملائم تو نہیں اور نہ عقد کا مقتضی ہے، لیکن اس میں نہ عاقدین کو کوئی نفع ملتا ہے اور نہ معقود علیہ کو جیسا کہ کوئی یہ شرط لگائے کہ جانور اس شرط پر دے رہا ہوں کہ اس کو آگے نہیں بیچو گے، ظاہر ہے کہ عاقدین کا اس میں نفع نہیں اور نہ معقود علیہ جانور کا، کیونکہ وہ اہل استحقاق میں سے نہیں تو اس سے بھی بیع

---

(۲۱) الحدیث اخرجه الترمذی فی جامعه: ۵۳۵/۳ باب فی کراهیة بیع مالیس عندک، رقم الحدیث ۱۲۳۴، و ابوداود فی سننه: ۲۸۳/۳، باب فی الرجل یبیع مالیس عنده، کتاب الاجارة، رقم الحدیث ۳۵۰۴ والنسائی فی سننه: ۲۲۶/۲، کتاب البیوع، باب سلف و بیع۔ وابن ماجه فی سننه: ۲/ ۶۲۴، کتاب التجارات، باب النهی عن بیع مالیس عندک، رقم الحدیث ۲۱۸۸۔

(۲۲) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۸۲/۶۔

فاسد نہیں ہوتی، کیونکہ جانور کی طرف سے کوئی مطالبہ نہیں ہوتا تو اس میں نہ زیادتی بلاعوض ہے اور نہ نزاع لازم آتا ہے۔

تیسری وہ شرط ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو اور عاقدین میں سے کسی ایک کا اس میں نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو بشرطیکہ وہ انسان ہو، یعنی اہل استحقاق ہو، مثلاً کسی غلام کو اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس کو فروخت نہیں کرے گا تو اس شرط میں عاقدین کا تو کوئی فائدہ نہیں، لیکن معقود علیہ کا فائدہ ہے اور اس کی طرف سے جب اس شرط کو پورا کرنے کا مطالبہ ہوگا تو نزاع لازم آئے گا اور یہ زیادتی بلاعوض بھی ہے، اس لیے یہ شرط مفسد عقد ہے اور اس کے لگانے سے عقد کا ثابت شدہ حکم لغو ہوجاتا ہے (۲۳)۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ فساد عقد کے لیے ایک ہی شرط مفسد کافی ہے یا کم از کم دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

چنانچہ حنفیہؒ شافعیہؒ اور جمہورؒ فرماتے ہیں کہ اگر بیع میں ایسی شرط لگائی جائے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو تو بیع اور شرط دونوں لغو اور باطل ہوں گے، خواہ ایک شرط لگائی جائے یا ایک سے زائد۔

جبکہ مالکیہؒ، حنابلہؒ، امام ابن ابی شُبرمہؒ وغیرہ حضرات کے نزدیک ایک شرط فاسد سے بیع فاسد نہیں ہوگی، بلکہ فساد کے لیے کم از کم دو شرطیں ضروری ہیں۔

ان حضرات کا استدلال ایک تو اسی روایت سے ہے کہ اس میں تثنیہ کا ذکر احتراز کے لیے ہے اتفاقی نہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دو شرط فاسد ہوں تو بیع جائز نہیں اور اگر ایک شرط فاسد غیر ملائم ہو تو جائز ہے۔

دوسرا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، جس میں ارشاد ہے کہ حضرت جابرؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ ایک اونٹ فروخت کیا اور "مدینہ منورہ" پہنچنے تک اپنے لیے سواری کی شرط لگائی (۲۴)

دلائل جمہور

جمہور کا استدلال ایک تو حضرت عمرو بن شعیبؒ کی روایت سے ہے:

"إنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم نهىٰ عن بيعٍ و شرطٍ" اس حدیث میں تصریح ہے کہ ایک شرط لگانے کی صورت میں بھی بیع ممنوع ہے اور شرط بھی ممنوع ہے۔

دوسری دلیل اس روایت سے ہے جس میں متعدد اشیاء کی ممانعت کے ساتھ ساتھ "وعن الثنیا" کے الفاظ بھی آئے ہیں اور "ثنیا" کے معنی کسی حکم سے کسی چیز کو مستثنی کرنے کے ہیں اور شرط لگانا یقیناً

(۲۳) دیکھیے تفصیل کے لیے الهدایة: ۵۹/۳ باب البیع الفاسد۔

(۲۴) وقصة جابر قد اخرجها البخاري في مواضع منها كتاب الجهاد: ۴۱۶/۱، باب استيذان الرجل الامام۔

استثناء ہی ہے ، لہذا شرط لگانا منہی عنہ اور ممنوع ہے ۔
عقلی اعتبار سے بھی جمہور کا مسلک راجح ہے ، کیونکہ ایجاب و قبول سے بیع تام ہوجاتی ہے اور بالاجماع مبیع مشتری کی ملک میں آجاتی ہے ، اب مشتری کو اختیار ہے جیسے چاہے اس میں تصرف کرے اور ظاہر ہے کہ اس میں کسی شرط کا لگانا مقصد عقد کے منافی ہوگا اور مشتری کے اختیار میں خلل کا باعث بنے گا ، لہذا شرط کا لگانا لغو اور ناجائز ہونا چاہیے ۔

ائمہ کے استدلال کا جواب

پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ تثنیہ کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے ، چنانچہ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ آئے ہیں "نہیٰ رسولُ اللہِ صلّی اللہ علیہ وسلّم عن بیعٍ وشرطٍ" لہذا اس سے معلوم ہوا کہ شرط فاسد سے بیع فاسد ہوتی ہے ، خواہ ایک شرط ہو خواہ ایک سے زائد ہوں ۔
اور اتفاقی ہونے کی صورت میں بھی یہ شرطیں کی قید بے فائدہ نہیں ، بلکہ اس کا فائدہ یہ ہے کہ چونکہ یہ احتمال تھا کہ اگر عقد بیع میں ایک ہی شرط غیر ملائم ہو اور اس میں بائع کا یا مشتری کا نفع ہو تو ناجائز ہوگا ، اس لیے کہ ایک کا نفع ہے دوسرے کا نہیں اور اگر دونوں طرف سے شرطیں ہوں کہ ایک میں بائع کا نفع ہو اور دوسری میں مشتری کا فائدہ ہو تو جائز ہوگا اس اشتباہ کو دور کرنے کے لیے فرمادیا : "ولا شرطان فی بیع" (۲۵) ۔

لطیف حکایت

علامہ ابن حزمؒ نے "المحلّٰی" میں عبدالوارث بن سعید ثوریؒ کی ایک حکایت نقل کی ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ تین حضرات فقہاء امام ابو حنیفہؒ ، امام ابن شُبرمہؒ اور امام ابن أبی لیلیٰؒ سے ایام حج میں میری ملاقات مکہ مکرمہ میں ہوگئی ۔
چنانچہ میں نے امام ابوحنیفہؒ سے مسئلہ مذکورہ کے بارے میں پوچھا کہ جو آدمی بیع کرے اور شرط لگائے اس کا کیا حکم ہے ؟
انھوں نے فرمایا : "البیع باطل والشرط باطل" کہ بیع اور شرط دونوں باطل ہیں : پھر میں نے ابن ابی لیلیٰؒ سے پوچھا انھوں نے جواب دیا : "البیع جائز والشرط باطل" کہ بیع جائز اور شرط باطل ہے ۔

---

(۲۵) دیکھیے مزید تفصیل کے لیے التعلیق الصبیح : ۳۲۶/۳ ۔

اور اخیر میں ابن شبرمہؒ سے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا: "البیعُ جائزٌ و الشرطُ جائزٌ" حضرت عبدالوارث ابن سعیدؒ کو حیرت ہوئی اور فرمانے لگے: "یاسبحانَ اللہ! ثلثۃٌ من فقہاءِ العراقِ اختلفُوا فی مسئلۃٍ واحدۃٍ" پھر وہ واپس امام ابوحنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ابن ابی لیلیٰؒ اور ابن شبرمہؒ کے اقوال سے آگاہ کیا۔

امام صاحبؒ نے فرمایا: "لاأدرِیْ ماقَالَا" مجھے ان کے فتوی کے بارے میں علم نہیں۔

البتہ میں نے فتوی حضرت عمرو بن شعیبؒ کی اس روایت پر دیا ہے جس میں ارشاد ہے: "نھیٰ رسولُ اللہِ صلی اللہ علیہ وسلّم عن بیعٍ وشرطٍ" چنانچہ اس حدیث میں تصریح ہے کہ بیع اور شرط دونوں منھی عنہ اور باطل ہیں، پھر یہ ابن أبی لیلیٰؒ کے پاس آئے اور ان کو بھی دیگر حضرات کے اقوال سے آگاہ کیا انھوں نے بھی جواب میں یہی فرمایا: "لاأدرِیْ ماقَالَا" اور اپنے قول کے لیے انھوں نے بطور دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت پیش کی جس میں ارشاد ہے: "البیع جائزٌ والشرطُ باطلٌ"۔

اس کے بعد وہ ابن شبرمہؒ کی خدمت میں تشریف لائے اور واقعہ بتانے کے بعد انھوں نے بھی جواباً یہی فرمایا: "لاادری ماذاقالا" اور اپنے فتوی کے اثبات کے لیے حضرت جابرؓ کی روایت پیش کی: "أنّہ باعَ مِنْ رسولِ اللہِ صلی اللہ علیہ وسلّم جملاً واشترطَ ظھرہٗ إلی المدینۃِ"۔

چنانچہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ بیع بھی جائز ہے اور شرط بھی جائز ہے (۲۶)۔

ان حضرات کے مختلف اقوال میں حضرات متاخرین نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ عقد بیع میں اگر ایسی شرط لگائی جائے جو مقصد بیع کے منافی نہ ہو اور جس سے حقیقت بیع میں نقص نہ آئے تو بیع بھی صحیح ہوگی اور شرط بھی صحیح، جیسا کہ امام ابن شبرمہؒ نے فرمایا اور اگر ایسی شرط ہو جو عقد بیع کے منافی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں، اگر شرط کو بیع سے جدا کرنا ممکن ہو تو بیع صحیح ہوگی اور شرط باطل، جیسا کہ ابن ابی لیلیٰؒ نے فرمایا اور اگر ایسی شرط ہو جو بیع سے جدا نہ ہوسکے تو بیع اور شرط دونوں باطل ہوں گے۔ مثلاً اگر کوئی شخص کوئی جانور خریدتا ہے اور شرط لگاتا ہے کہ وہ حمل نہیں لے گا تو یہ بیع اور شرط دونوں درست نہیں، کیونکہ حمل بمنزلہ اطراف حیوان کے ہے اور اطراف کا استثناء درست نہیں، جبکہ اگر کوئی شخص ایک غلام اور ایک مدبر کو ملا کر عقد کرتا ہے تو ایسی صورت میں صرف غلام کے اندر بحصتہ من الثمن بیع درست ہوگی اور بیع میں مدبر کو شامل کرنے کی شرط باطل قرار پائے گی (۲۷)۔

---

(۲۶) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے فتح القدیر: ۶/۷۶، باب البیع الفاسد۔

(۲۷) دیکھیے الہدایۃ: ۳/۶۰۔۶۲۔ باب البیع الفاسد۔

ولا ربحُ مالم یضمن

جو چیز ضمان میں نہ ہو اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں، یہ ایک مسلّمہ ضابطہ ہے: "الخراج بالضمان" جو چیز جس آدمی کے ضمان اور ذمہ داری میں ہو اس کا نفع اسی شخص کا ہوگا اور اگر اس کے ضمان اور ذمہ داری میں نہ ہو تو وہ اس سے نفع نہیں اٹھاسکتا۔

اور اسی قاعدہ کے تحت "بیع قبل القبض" بھی آجاتی ہے۔ امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک "بیع قبل القبض" کے بارے میں جو نہی وارد ہے وہ مطعومات کے ساتھ خاص ہے، لہذا مطعومات کے علاوہ دیگر اشیاء میں ان کے نزدیک بیع قبل القبض جائز ہے۔

امام اسحاقؒ کے نزدیک یہ نہی مطعومات کے ساتھ خاص نہیں بلکہ تمام مکیلات و موزونات کا یہی حکم ہے۔

جبکہ شیخینؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تمام منقولات کا یہی حکم ہے، البتہ غیر منقول چیز میں قبل القبض تصرف جائز ہے۔

اور امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ حکم تمام منقولات و غیر منقولات کو شامل ہے۔

شیخینؒ کا مسلک دوسرے ائمہ سے قوی ہے، اس لیے کہ "بیع قبل القبض" کے ناجائز ہونے کی وجہ یہی ہے کہ قبض سے پہلے مبیع کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہوتا ہے اور قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ مبیع مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوتی، لہذا اس کو اس میں تصرف کا حق بھی نہیں ملے گا اور ظاہر ہے کہ غیر منقول میں یہ علت موجود نہیں، کیونکہ وہاں ہلاکت کا احتمال بہت بعید ہے، اس لیے غیر منقول کو مستثنی کیا گیا۔

[illegible]

باب [illegible]

[illegible]

الفصل الاول

[illegible] (۰۶) [illegible]

(عن) ابن عمر قال قال رسول اللہ ﷺ من ابتاع نخلا بعد ان تؤبر فثمرتها للبائع [illegible]

[illegible]

[illegible] (۰۶)

إِلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ وَمَنِ ابْتَاعَ عَبْداً وَلَهُ مَالٌ فَمَالُهُ لِلْبَائِعِ إِلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَرَوَى الْبُخَارِيُّ الْمَعْنَى الْأَوَّلَ وَحْدَهُ (۲۹)

جس شخص نے تابیر کے بعد کھجور کا درخت خریدا تو اس کا پھل بیچنے والے کا ہوگا، الا یہ کہ مشتری اپنے لیے لینے کی شرط لگائے اور جو شخص غلام کو خریدے اور غلام کے پاس مال ہو تو غلام کا وہ مال بائع کا ہوگا، الا یہ کہ مشتری اپنے لیے اس کی شرط لگائے۔

"تو بّر" صیغہ مجہول ہے "تأبیر" سے مشتق ہے مزید میں تفعیل اور مجرد میں "نصر" سے ایک ہی معنی میں مستعمل ہے، یعنی درخت کو پیوند لگانا اور اصلاح کرنا، جیسا کہ عرب کا دستور تھا کہ نر کھجوروں کے خوشے مقررہ وقت میں مادہ کھجوروں کے خوشوں میں ڈال کر پیوند کرتے تھے، جس سے پھل اور پیداوار میں اضافہ ہوتا تھا۔

اس بات پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے کھجور کے درخت پیوند لگانے کے بعد بیچے تو ان کا پھل بائع کا ہوگا اور وہ پھل بیع میں درخت کے تابع نہیں، البتہ اگر عقد میں یہ شرط لگائی گئی کہ پھل مشتری کا ہوگا تو پھر وہ بائع کا حق نہیں رہے گا مشتری کا ہوگا۔

لیکن اگر تابیر اور پیوندکاری سے پہلے درخت فروخت کیے تو یہ پھل بائع کے ہوں گے یا مشتری کے؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمل تابیر سے پہلے درخت کی خرید و فروخت ہوجائے تو پھر پھل مشتری کے ہوں گے بائع ان کا مالک نہ ہوگا، مگر یہ کہ بائع یہ شرط لگادے کہ پھل میرے ہیں، جیسا کہ بعد التأبیر پھل بائع کا حق ہے مگر یہ کہ مشتری شرط لگادے کہ پھل میرا ہوگا تو وہ مشتری کو مل جائے گا۔

جبکہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ پھل ہر حالت میں بائع کے ہوں گے اور درخت کے تابع نہیں ہونگے خواہ بیع عمل تابیر سے پہلے ہو یا اس کے بعد، البتہ اگر مشتری نے بوقت عقد پھل کے متعلق شرط لگادی تو پھر وہ مشتری کا حق ہے (۳۰) اور یہی بات قرین قیاس بھی ہے، چنانچہ اگر بائع زمین فروخت کرے تو اس پر جو کھیتی ہوتی ہے وہ بائع کی ہوتی ہے مشتری کا اس میں کوئی حق نہیں ہوتا، ایسے ہی درخت کا پھل بھی بائع کا

---

(۲۹) الحدیث متفق علیہ اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۲/ ۱۰، کتاب البیوع، باب من باع نخلاً علیہا تمر والبخاری فی صحیحہ: ۱/ ۲۹۳ کتاب البیوع، باب قبض من باع نخلاً قد ابرت۔

(۳۰) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ۱۲/ ۱۲ باب من نخلاً قد ابرت۔

ہوگا۔

ائمہ ثلثہ حدیث مذکور کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ حدیث میں "بعد أن تؤبر" کی قید احترازی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب بعد التابیر بائع کا حق ہے شرط کے بغیر مشتری کا حق نہیں، لہذا قبل التأبیر مشتری کا حق ہوگا بغیر شرط لگائے بائع کا حق نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلثہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ تابیر کی قید احترازی نہیں بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ بائع پھل کا اس وقت مستحق ہے جبکہ پھل درخت پر ظاہر ہو اور پھل کے ظہور کا وقت یہی ہے جس میں تابیر اور پیوندکاری ہوتی ہے، لہذا اس وقت میں اگر بیع ہوگی تو پھل بائع کا ہوگا اور ظہور کی وجہ سے پھل درخت کے تابع نہیں ہوگا، بلکہ مستقل شمار کیا جائے گا چاہے تابیر ہو یا نہ ہو۔

لیکن چونکہ پھل کے ظاہر ہونے کے وقت درختوں کی تأبیر ہوتی ہی ہے اور اس کے بغیر عادۃً تابیر نہیں کی جاتی اس وجہ سے پھل ظاہر ہونے کے وقت کی تعبیر تابیر سے کی گئی (۳۱)۔

لہذا استحقاق پھل میں تأبیر کا کوئی دخل نہیں بلکہ ظہور کا دخل ہے، چنانچہ اگر کوئی پھل ظاہر ہوجائے اور تأبیر و پیوندکاری کے بغیر پک جائے اور توڑنے کے قابل ہوجائے تو بالاتفاق وہاں وہ درخت کا تابع نہیں ہوگا بلکہ بائع کا حق ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ تأبیر سے فعل تابیر مراد نہیں، کیونکہ اس کا کوئی دخل نہیں بلکہ پھل کا ظاہر ہونا مراد ہے۔

چنانچہ بہت سے محققین نے "تأبیر" کی تفسیر ظہور ثمر سے کی ہے، جیساکہ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں "لعلّہ عبّر عن الظھور بالتأبیر لأنہ لا یخلو عنہ غالباً" (۳۲) یعنی ظہور کی تعبیر "تأبیر" سے اس لیے کی گئی ہے کہ تأبیر عموماً ظہور ثمر کے وقت ہی ہوتی ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ نزاع، حقیقی نہیں لفظی ہے کیونکہ شوافع نے بھی اس بات پر تصریح کی ہے کہ اگر صاحب نخلہ نے خود تأبیر نہ کی ہو بلکہ خود سے پھل درخت پر نکل آیا ہو، تو پھر یہی حکم ہے کہ پھل بیع کے اندر داخل نہیں ہوگا جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرات شوافع کے نزدیک "بعد أن تؤبّر" کا مفہوم "بعد أن تظھر" ہے یعنی اگر پھل ظاہر ہونے کے بعد بیع ہوجائے تو اس صورت میں پھل بائع کا ہوگا، چاہے وہ پھل چھوٹا ہوا یا بڑا (۳۳)۔

---

(۳۱) دیکھیے فیض الباری: ۲۵۷/۳ باب قبض من باع نخلا قد ابرت۔

(۳۲) الطیبی: ۸۶/۶۔

(۳۳) فیض الباری: ۲۵۷/۳ کتاب البیوع باب من باع نخلا قد ابرت۔

ومن ابتاع عبداً ولہ مال

امام مالکؒ اور اہلِ ظاہر کے نزدیک مال کی اضافت عبد کی طرف بطور تملیک کے ہے، یعنی عبد کو اگر کسی چیز کا مالک بنایا جائے تو وہ مالک بن سکتا ہے جیسا کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب کسی غلام کو آزاد کرتے تھے تو اس کے پاس جو مال ہوتا تھا اس کے درپے نہیں ہوتے تھے: "عن ابن عمر أنہ کان إذا أعتق عبداً ولہ مال لم یتعرض لمالہ"۔ حضرت ابن عمرؓ کے اس عمل سے معلوم ہوا کہ غلام تملیک کی وجہ سے اس مال کا مالک ہوجاتا تھا۔

لیکن جمہورؒ کے نزدیک غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا اگرچہ مولیٰ اس کو مالک بنادے، کیونکہ وہ خود مملوک ہے، لہذا اس کے پاس جو مال ہے وہ بھی مولیٰ کا مملوک ہوگا تو گویا کہ مال کے معاملے میں غلام کی حیثیت بہائم کی طرح ہے جیسے وہ مالک نہیں بن سکتے اسی طرح غلام بھی مالک نہیں بن سکتا۔

البتہ "ولہ مال" کے اندر ظاہری قبضہ واتصال کی بنا پر مجازاً غلام کی طرف نسبت کی گئی ہے، جیسا کہ "سرج" زین کی نسبت گھوڑے کی طرف "اکاف" پالان کی نسبت گدھے کی طرف اور بکریوں کی نسبت چرواہے کی طرف ملک کی بنیاد پر نہیں ہوتی بلکہ ظاہری قبضہ واتصال کی وجہ سے مجازاً اضافت ہوتی ہے۔

اور اس بات پر قرینہ یہ ہے کہ اسی حدیث میں "فمالہ للبائع" فرما کر اس مال کی ملکیت کی نسبت بائع کی طرف کی گئی ہے جبکہ یہ ممکن نہیں کہ ایک چیز ایک ہی حالت میں مکمل طور پر دو آدمیوں کی مملوک بن جائے، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ مال کی اضافت عبد کی طرف اتصال اور اختصاص کی وجہ سے مجازی ہے جبکہ مولیٰ کی طرف ملک کی وجہ سے حقیقی ہے (۳۴)۔

ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ چونکہ امام مالکؒ اور اہلِ ظواہرؒ کے نزدیک غلام مالک بن سکتا ہے، لہذا اپنے مملوک میں تصرف کرسکتا ہے اسی وجہ سے وہ ملک یمین کی بنیاد پر جاریہ سے وطی کرسکتا ہے، جبکہ جمہورؒ کے نزدیک غلام مالک نہیں بن سکتا، لہذا ملک یمین کی وجہ سے وہ جاریہ سے وطی نہیں کرسکتا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۳۴) دیکھیے شرح الطیبی: ۸۶/۶-۸۷۔

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴾ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اخْتَلَفَ الْبَيِّعَانِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْبَائِعِ وَالْمُبْتَاعُ بِالْخِيَارِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ مَاجَةَ وَالدَّارِمِيِّ قَالَ الْبَيِّعَانِ إِذَا اخْتَلَفَا وَالْمَبِيْعُ قَائِمٌ بِعَيْنِهِ وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا بَيِّنَةٌ فَالْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ أَوْ يَتَرَادَّانِ الْبَيْعَ (۱)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب بائع اور مشتری میں اختلاف ہوجائے تو بائع کا قول معتبر ہوگا اور مشتری کو اختیار ہوگا چاہے بیع کو برقرار رکھے یا فسخ کردے، دوسرا ارشاد ہے جب بائع اور مشتری میں اختلاف ہوجائے اور مبیع موجود ہو اور ان میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو بائع کے قول کا اعتبار ہوگا، یا پھر وہ بیع کو فسخ کردیں۔

إذا اختلف البيّعان

یعنی جب بائع اور مشتری مقدار قیمت میں، یا خیار شرط میں، یا تعیین مدت وغیرہ صفات عقد میں اختلاف کریں تو ایسی صورت میں کس کا قول معتبر ہوگا؟ مسئلہ مختلف فیہا ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک بائع کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، یعنی قسم کھانے کے بعد اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، پھر مشتری کو اختیار ہوگا چاہے تو بائع کی اس بات پر راضی ہوجائے اور عقد کو برقرار رکھے اور چاہے تو خود بھی قسم کھائے اور کہے کہ میں نے اس قیمت پر نہیں خریدی جو بائع بتارہا ہے، اپنی اپنی بات پر قسم کھانے کے بعد بھی اگر ایک دوسرے کی بات پر راضی ہوتے ہیں تو عقد برقرار ہوگا ورنہ قاضی کے حکم سے وہ معاملہ فسخ ہوجائے گا۔

مسئلہ مذکورہ میں "مبیع" فروخت شدہ چیز بعینہ باقی ہو، یا بعینہ باقی نہ ہو، دونوں صورتوں میں امام شافعیؒ کے نزدیک بائع کا قول معتبر ہوتا ہے۔

(۱) الحدیث اخرجہ الترمذی فی جامعہ: ۱/ ۲۴۰ باب اذا اختلف البیعان، و ابن ماجۃ فی سننہ ۲/ ۴۷، کتاب التجارات، باب البیعان یختلفان، رقم الحدیث ۲۱۸۶۔

جبکہ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مذکورہ صورت میں اگر مبیع بعینہ موجود نہ ہو بلکہ ہلاک ہوگئی ہو تو دونوں قسم نہیں کھائیں گے، بلکہ اس صورت میں مشتری کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا (۲)۔

وفی روایۃ ابن ماجہ والدارمی قال البیّعان إذا اختلفا والمبیعُ قائمٌ بعینہٖ ولیسَ بینھما بیّنۃٌ فالقولُ ماقالَ البائعُ أو یتَرادّانِ البیعَ"۔

اس روایت سے بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے قول کی تائید ہوتی ہے (۳)۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مبیع بعینہ باقی ہو اور بائع و مشتری کے درمیان قیمت وغیرہ میں اختلاف ہوجائے اور کسی کے پاس کوئی بینہ نہ ہو تو اس صورت میں بائع سے قسم کھلائی جائے اگر وہ قسم کھالے تو مشتری کو اختیار ہوگا چاہے تو بائع کی بات کو تسلیم کرے اور چاہے خود بھی قسم کھائے اور پھر ایک دوسرے کی بات کو تسلیم کریں یا بیع فسخ کردیں۔

لیکن اگر اختلاف کے وقت فروخت شدہ مال بعینہ باقی نہ ہو تو پھر اس وقت مشتری ہی کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، بائع سے قسم نہیں کھلائی جائے گی (۴)۔ لیکن یہ تائید مفہوم مخالف کا اعتبار کرنے پر مبنی ہے۔

باب السلم والرھن

سَلَم اور سَلَف "بفتحتین" دونوں کے معنی ایک ہیں "بیع آجل بعاجل" یعنی وہ بیع جس میں خریدی جانے والی چیز موجل ہوتی ہے بعد میں لی جاتی ہے اور اس کی قیمت معجل ہوتی ہے اور پہلے ہی دی جاتی ہے۔ "سلَم" اہل حجاز اور "سلَف" اہل عراق کی لغت ہے (۵)۔

قیاس کے رو سے بیع سلم ناجائز ہے اس لیے کہ یہ بیع معدوم ہے، جبکہ شریعت میں ایک موجود غیر مملوک چیز کی بیع باطل ہے، لہذا اس چیز کی بیع جو موجود ہی نہ ہو بطریق اولی باطل ہوگی، لیکن قیاس کو کتاب

(۲) دیکھیے شرح الطیبی: ۹۳/۶۔

(۳) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۹۰/۶۔

(۴) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۶۰/۶۔

(۵) دیکھیے فتح الباری: ۴۲۸/۴ کتاب السلم، باب السلم فی کیل معلوم۔

اللہ اور سنت کی وجہ سے ترک کیا گیا ہے، قرآن کریم میں ارشاد ربانی ہے:

"یاایھا الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ" (٦)

چنانچہ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ "سلم" یعنی بیع سلم کا جواز قرآن کریم میں مذکور ہے اور اللہ تعالی نے سب سے لمبی آیت اس بارے میں نازل فرمائی ہے اور پھر اس آیت کی تلاوت فرمائی (٧)۔

بیع سلم میں مشتری کو "رب السلم" ثمن اور قیمت کو "راس المال" بائع کو "مسلم الیہ" اور مبیع یعنی خریدی جانے والی چیز کو "مسلم فیہ" کہتے ہیں۔

الفصل الاول

﴿عن﴾ اَبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَدِمَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يُسْلِفُونَ فِي الثِّمَارِ السَّنَةَ وَالسَّنَتَيْنِ وَالثَّلَاثَ فَقَالَ مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلٰى أَجَلٍ مَعْلُومٍ. مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (*)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے، مدینہ والے پھلوں میں ایک اور دو اور تین سال کی مدت کے لیے بیع سلم کیا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا جو کسی چیز میں بیع سلم کرے تو کیل وزن اور مدت مقرر کرکے سلم کرے۔

بیع سلم کے جواز پر تو اتفاق ہے بشرطیکہ تمام شرائط جواز پائی جائیں، شرائط جواز کچھ اتفاقی ہیں اور کچھ اختلافی ہیں، مذکورہ حدیث میں دو شرطوں کی طرف اشارہ ہے:

❶ کیل اور وزن کا معلوم ہونا ❷ ادائیگی کی مدت کا متعین ہونا۔

اور مطلب یہ ہے کہ جس چیز کی بیع سلم کی جاری ہو "مسلم فیہ" اگر وہ پیمانہ سے ناپ کر دی جاتی ہے تو اس کا پیمانہ متعین کرنا ضروری ہے، یہ چیز پانچ پیمانے کے برابر ہوگی یا دس پیمانے کے برابر اور اگر وہ

---

(٦) سورۃ البقرۃ/۲۸۳۔

(٧) دیکھیے المبسوط للسرخسی: ۱۲/۱۲۴۔

(*) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۲۹۸ کتاب السلم، باب السلم فی کیل معلوم۔

چیز "مسلم فیہ" وزن کے ذریعہ دی جاتی ہے تو اس کا وزن متعین کرنا ضروری ہے کہ یہ چیز اتنے سیر ہوگی۔

اسی طرح مسلم فیہ یعنی بیع سلم میں خریدی جانے والی چیز کی ادائیگی کی مدت کا تعین بھی ضروری ہے کہ یہ چیز ایک ماہ بعد دی جائے گی یا ایک سال کے بعد۔

الیٰ أجلٍ معلوم

یہ شرط ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک "مسلم فیہ" کی ادائیگی کے وقت کا متعین ہونا صحت سلم کے لیے شرط ہے، لہذا بیع سلم میں تاجیل ضروری ہے یعنی مسلم فیہ کے لیے وقت کا تعین ضروری ہے، اسی وجہ سے بیع سلم حالاً نہیں ہوسکتی بلکہ موجلاً ہوگی۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس شرط پر بیع سلم کی صحت موقوف نہیں اور اجل کا ذکر اس حدیث میں اس لیے نہیں آیا کہ یہ جواز عقد کے لیے شرط ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر بیع سلم موجلاً منعقد کی جائے تو اجل معلوم ہونی چاہیے اور ظاہر بات ہے کہ جب بیع سلم موجلاً ہوسکتی ہے تو حالاً بطریق اولی ہوسکتی ہے کیونکہ اس میں دھوکہ سے زیادہ حفاظت ہے (۸)۔

امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب ابن قدامہؒ نے یہ دیا ہے کہ "سَلَم اور سَلَف" کے معنی یہ ہیں کہ ایک عوض تعجیل سے دیا جائے اور دوسرا عوض تاخیر سے اور پھر بیع سلم کو خلاف القیاس رخصت کے طور پر لوگوں کے لیے نرمی کرنے کے لیے جائز قرار دیا گیا ہے، جبکہ نرمی اسی صورت میں ہے کہ بیع موجلاً ہو نہ کہ حالاً، لہذا لفظی اور شرعی دونوں اعتبار سے بیع سلم میں تاجیل "یعنی مسلم فیہ کی ادائیگی کے وقت کا متعین کرنا" ضروری ہے (۹)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ عَائِشَةَ قَالَتِ اشْتَرَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَعَامًا مِنْ يَهُودِيٍّ إِلَى أَجَلٍ وَرَهَنَهُ دِرْعًا لَهُ مِنْ حَدِيدٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۰)

---

(۸) دیکھیے شرح الطیبی: ٦/٩٥-٩٦۔

(۹) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامة: ۴/۱۹۳۔ الفصل الاول ۳۲۲۱ باب السلم۔

(۱۰) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۳۴۱ ابواب الرهن، باب من رهن درعه، وباب الرهن عند الیهودی وغیرہ، ومسلم فی صحیحہ ۲/۳۱ باب الرهن وجوازہ فی الحضر کالسفر، کتاب المساقاۃ، واللفظ لمسلم۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی سے ادھار غلہ خریدا اور اپنی لوہے کی زرہ اس کے پاس گروی رکھی۔
علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ بات واضح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا میں تنگدستی اور قلت مال اور فقر و فاقہ کو اپنا کر توکل علی اللہ اور مال و زر سے کلیۃً بے رغبتی کا ثبوت دیا۔

حدیث مذکور سے جمہور نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ رہن رکھنا حضر میں بھی جائز ہے، جیسا کہ سفر میں جائز ہے۔

امام مجاہدؒ، داود ظاہریؒ اور اہل ظاہرؒ کے نزدیک صرف سفر میں رہن رکھنا جائز ہے، حضر میں جائز نہیں۔ چنانچہ قرآن کریم میں رہن رکھنے کے لیے سفر کی قید لگائی گئی ہے:

"وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة" (۱۱)

"اور اگر تم سفر میں ہو اور نہ پاؤ کوئی لکھنے والا سو رہن رکھنے کی چیزیں ہیں جو قبضہ میں دیدی جائیں"۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ سفر کی قید احترازی نہیں، چونکہ عادۃً رہن سفر میں رکھوایا جاتا ہے، اس وجہ سے سفر کا ذکر کیا ہے، لہذا حدیث کے مفہوم سے اس بات پر استدلال کرنا صحیح نہیں کہ رہن صرف سفر میں ہوتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ مفاہیم حجت نہیں اور شافعیہ کے نزدیک اس مفہوم کا اس لیے اعتبار نہیں کہ اس کے ساتھ منطوق یعنی حدیث مذکور معارض ہے اور ظاہر ہے کہ منطوق مفہوم پر راجح ہوتا ہے۔

نیز حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اہل ذمہ کے پاس مسلمانوں کا ہتھیار یا سامان جنگ گروی رکھنا جائز ہے (۱۲)۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ معاملہ یہودی سے کیا اور حضرات صحابہؓ سے نہیں کیا تو یا بیان جواز کے لیے ایسا کیا ہے کہ اہل ذمہ کے ساتھ یہ معاملات جائز ہیں۔

یا اس لیے کہ اس وقت ضرورت سے زائد غلہ اس شخص کے علاوہ کسی کے پاس نہیں تھا اور یا اس لیے کہ حضرات صحابہؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ رہن لیتے اور نہ ہی قیمت و ثمن کا مطالبہ کرتے، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ معاملہ یہودی سے کیا تاکہ صحابہؓ پر تنگی نہ آئے۔

اور اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ اہل ذمہ اور کفار کے ساتھ معاملات کرنا جائز ہے، بشرطیکہ

(۱۱) سورۃ البقرۃ/۲۸۳۔

(۱۲) دیکھیے تکملۃ فتح الملہم: ۱/۶۵۰ باب الرهن وجوازه في الحضر والسفر۔

ان کے مال کا حرام ہونا متحقق اور ثابت نہ ہو۔

البتہ کفار کے ہاتھ اسلحہ اور سامان جنگ اسی طرح ہر وہ چیز بیچنا جس سے ان کے مذہب اور دین کو تقویت ملتی ہو جائز نہیں، اس کے علاوہ مصحف شریف اور عبد مومن کا بیچنا بھی کفار کے ہاتھ جائز نہیں (۱۳)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلظَّهْرُ يُرْكَبُ بِنَفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَلَبَنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ بِنَفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَعَلَى الَّذِي يَرْكَبُ وَيَشْرَبُ النَّفَقَةُ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱۴)

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جانور اگر گروی "رہن" ہو تو اس پر جو کچھ خرچ کیا جاتا ہے اس کے بدلے میں اس پر سواری کی جائے اور اگر دودھ والا جانور گروی ہو تو اس پر جو کچھ خرچ کیا جاتا ہے اس کے بدلے میں اس کا دودھ پیا جائے اور جو شخص سواری کرے اور دودھ پیے وہی اس کے مصارف کا ذمہ دار ہے"۔

انتفاع بالمرہون

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "مرہون" چیز کو مہمل اور بے فائدہ نہیں چھوڑنا چاہیے، بلکہ اس پر خرچہ کرکے اس کے منافع سے استفادہ کرنا چاہیے (۱۵)۔

باقی یہ کہ فائدہ کون اٹھائے گا راہن "مدیون" یا مرتہن "دائن" تو اس میں اختلاف ہے:

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ رہن کا نفع مطلقاً راہن کے لیے ہے اور اس کا خرچہ بھی اسی کے ذمہ ہے، اس لیے کہ اصل یعنی مرہون چیز اسی کی ہے تو اس کے فروع یعنی نفع اور فائدہ بھی اصل کے تابع ہونے کی وجہ سے اسی کے لیے ہوگا اور یہ مسلم ضابطہ ہے کہ "الغرم بالغنم"۔

(۱۳) دیکھیے شرح الطیبی: ۹۶/۶۔

(۱۴) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۳۴۱/۱ فی الرھن، باب الرھن مرکوب و محلوب۔

(۱۵) دیکھیے شرح الطیبی: ۹۷/۶۔

چنانچہ اگر کوئی غلام مرہون مرجائے تو بالاتفاق اس کا کفن راہن پر ہوگا نہ کہ مرتہن پر، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے رہن میں مرتہن کا صرف یہ حق ہے وہ دین اور قرض کے حصول تک وہ چیز اپنے پاس روکے رکھے، لیکن اس میں کسی قسم کے تصرف کا اس کو حق نہیں (۱۶)۔

اس بات کی تائید حضرت ابن المسیبؒ کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے:

عن ابی ھریرۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: "لایغلق الرھن من صاحبہ الذی رھنہ لہ غنمہ وعلیہ غرمہ" (۱۷)۔

جبکہ امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سواری یا دودھ والا جانور رہن رکھے تو مرتہن اس سے سواری یا دودھ کا فائدہ حاصل کرسکتا ہے۔ البتہ سواری اور دودھ کے علاوہ کوئی اور استفادہ نہیں کرسکتا۔

اور ان کا استدلال حدیث مذکور سے ہے اور طریق استدلال یہ ہے کہ حدیث کے منطوق سے یہ ثابت ہوا کہ خرچ کرنے کی وجہ سے نفع اٹھا سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتہن کے لیے ہے، راہن کا نفع اٹھانا تو خرچ کرنے کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ ملکیت کی وجہ سے ہوتا ہے کہ مرہون شی اس کی ملک ہے۔

اور حدیث کے مفہوم سے یہ ثابت ہوا کہ خرچ کرنے کی وجہ سے صرف دو قسم کا "سواری اور دودھ" کا فائدہ اٹھا سکتا ہے کسی اور قسم کا استفادہ نہیں کرسکتا، جبکہ یہ بات بھی مرتہن کے لیے ہے، کیونکہ راہن تو رہن سے ملکیت کی بنا پر ہر قسم کا نفع اٹھا سکتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ مرتہن، مرھون چیز سے سواری یا دودھ کا استفادہ اس جانور کا خرچہ اپنے ذمہ لے کر کرسکتا ہے تو مرتہن جب یہ استفادہ کرے گا تو اس پر خرچہ کرنا بھی واجب ہوجائے گا۔

علامہ طیبیؒ نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث آیت ربا سے منسوخ ہوگئی ہے، کیونکہ مرتہن کا مرہون چیز سے انتفاع حاصل کرنا قرض اور دین کی وجہ سے ہے اور قرض سے نفع حاصل کرنا سود ہے "کل قرض جر نفعا فھو ربا" (۱۸) اسی لیے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو قبل تحریم الربوا پر محمول کیا ہے کہ اس وقت سود حرام نہیں تھا اور قرض سے فائدہ حاصل کرنا مباح تھا (۱۹) اور مرتہن کا رہن سے نفع حاصل کرنا اس لیے ربوا ہے کہ مرتہن "دین" قرض بھی پورا حاصل کرے گا اور یہ زائد نفع بھی حاصل کرے گا تو یہ نفع ایک اضافی چیز ہوگی، جس کی وجہ سے سود لازم آتا ہے کہ بلاعوض استفادہ کررہا ہے، لہذا مرتہن کا نفع حاصل کرنا قواعد شرعیہ اساسیہ کے رو سے حرام ہے۔

---

(۱۶) بحوالہ بالا۔

(۱۷) الحدیث اخرجہ البیھقی فی سننہ: ۳۹/۶ کتاب الرھن باب الرھن غیر مضمون۔

(۱۸) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے شرح الطیبی: ۹۶/۶۔

(۱۹) دیکھیے شرح معانی الآثار للطحاوی: ۲۴۸/۲ باب رکوب الرھن۔

دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ "بنفقتہ" میں "باء" بدلیت کے لیے نہیں، بلکہ معیت کے لیے ہے اور مطلب یہ ہے کہ مرہون چیز پر سواری بھی ہوگی اور سواری سے ساتھ خرچہ بھی ہوگا، گویا کہ نہ تو راہن کو مرہون چیز کے استفادے سے منع کیا جائے گا اور نہ ہی راہن سے مرہون چیز کا خرچہ ساقط ہوگا، علامہ طیبیؒ کے نزدیک یہی جواب اولیٰ ہے (۲۰)۔

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ راہن کو یہ جانور ایسے انداز سے دینا چاہیے کہ دوسرا اس سے نفع حاصل کر سکے، گویا کہ راہن کی طرف سے وہ چیز مرتہن کے پاس عاریت کے طور پر رکھی جائے جس سے استفادہ کرنا جائز ہے نہ کہ رہن کے طور پر جس سے انتفاع جائز نہیں (۲۱)۔

باب الاحتکار

الفصل الأول

٭ عن ٭ مَعْمَرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنِ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَسَنَذْكُرُ حَدِيثَ عُمَرَ كَانَتْ أَمْوَالُ بَنِي النَّضِيرِ فِي بَابِ الْفَيْءِ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالَى (۲۲)

جو شخص گرانی کے انتظار میں ذخیرہ اندوزی کرے گا وہ خطاکار ہے۔

احتکار کے لغوی معنی ہیں "احتباسُ الشيءِ انتظارَ الغلائِہ" یعنی گراں فروشی کی نیت سے غلہ کی ذخیرہ اندوزی کرنا۔

اور شرعی اصطلاح میں "اشتراءُ طعامٍ ونحوِہٖ وحبسُہ إلی الغلاءِ"

یعنی طعام یا ایسی چیز جو انسان یا حیوان کی غذائی ضرورت میں کام آتی ہو مہنگا بیچنے کی غرض سے خرید

(۲۰) دیکھیے شرح الطیبی: ۹۷/۶۔

(۲۱) دیکھیے الکوکب الدری: ۳۶۶/۱ باب الانتفاع بالرھن۔

(۲۲) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ: ۳۱/۲ کتاب المساقاۃ، باب تحریم الاحتکار فی الاقوات۔

کر روکے رکھنا (۲۳) ۔

جمہور ائمہؒ کے نزدیک احتکار مطلقاً حرام نہیں، بلکہ صرف "اقوات" میں احتکار مراد ہے، یعنی وہ چیزیں جو اس علاقے میں طعام اور غذا کے طور پر استعمال ہوتی ہوں انہی کا احتکار حرام ہے ۔

چنانچہ ابن قدامہ حنبلیؒ فرماتے ہیں:

احتکار حرام وہ ہے جس میں تین شرائط ہوں ۔

❶ ایک شرط یہ کہ وہ مال اسی شہر سے خریدا گیا ہو، اگر باہر سے دوسرے شہر سے منگوایا ہو یا خریدا نہیں بلکہ اپنی زمین کے پیداوار ہو تو اس کی ذخیرہ اندوزی اور احتکار حرام نہیں۔

❷ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مال "اقوات" طعام اور بنیادی غذا کے قبیل سے ہو اگر زائد چیز ہے جیسے شہد یا زیتون کا تیل یا چوپایوں کا چارہ تو اس میں احتکار حرام نہیں (اگرچہ "بہائم" چوپائیوں کی خوراک کا احتکار حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے)۔

❸ تیسری شرط یہ ہے کہ اس احتکار سے ضرر عام لازم آئے اور ضرر دو صورتوں میں لازم آتا ہے ایک تو یہ کہ چھوٹے شہروں میں ذخیرہ کرنے سے لوگوں کو پریشانی ہوتی ہے ۔

دوسری یہ کہ تنگدستی کے وقت جب کوئی قافلہ آجائے اور خوشحال و مالدار لوگ تنگ دستی کی اس حالت میں غلے کو خرید کر قیمت بڑھانے کے لیے لوگوں پر سختی کریں اور مال ذخیرہ کریں، لیکن اگر فراوانی کی حالت میں کچھ خریدا ہے اور پھر زیادہ قیمت ملنے کے انتظار میں ذخیرہ کرے تو حرام نہیں (۲۴) ۔

البتہ امام یوسفؒ کے نزدیک احتکار صرف طعام و اقوات کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ہر وہ چیز جس سے عوام پر تنگی آتی ہو اس کا ذخیرہ کرنا جائز نہیں (۲۵) ۔

---

(۲۳) دیکھیے ردالمحتار علی الدرالمختار: ۲۸۲/۵ کتاب الحظر والاباحۃ، فصل فی البیع۔

(۲۴) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ۱۵۴/۴ فصل ۳۱۱۲ الاحتکار المحرم۔

(۲۵) دیکھیے ردالمحتار علی الدرالمختار: ۲۸۲/۵ کتاب الحظر والاباحۃ، فصل فی البیع۔

باب الإفلاس والإنظار

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيما رجل أفلس فأدرك رجل ماله بعينه فهو أحق به من غيره متفق عليه (۲۶)۔

"جو شخص مفلس ہوجائے پھر کوئی شخص اپنا مال بعینہ اس مفلس کے پاس پائے تو یہ صاحب مال دوسرے کے مقابلے میں اس مال کا زیادہ حق دار ہے"۔

"افلاس" باب افعال کا مصدر ہے اور فلس سے ماخوذ ہے، جس کے معنی مال اور پیسہ کے ہیں اور یہاں باب افعال کا ہمزہ سلب ماخذ کے لیے ہے یعنی "أفلَسَ الرجلُ إفلاساً" کے معنی ہیں: "صار فقیراً ولم یبقَ له مالٌ" اور "انظار" کے معنی تاخیر اور مہلت دینے کے ہیں (۲۷)۔

افلاس کا مطلب اور حکم

اس مقام پر "افلاس" سے مراد یہ ہے کہ قاضی کسی شخص کے بارے میں یہ فیصلہ کردے کہ یہ مفلس ہے جو کچھ مال اس کے پاس ہوگا وہ تو قرض خواہوں کو ان کے حصوں کے برابر دیا جائے گا اور پھر افلاس کی وجہ سے چونکہ وقتی طور پر قرض کی مکمل ادائیگی سے یہ عاجز ہے اس لیے صاحب حق اسے مال کمانے کے لیے اتنی مہلت دے گا کہ جب اس کی حالت سدھر جائے تو وہ اس کا پورا حق ادا کرے اور یہی معنی ہیں "إنظار" کے، گویا کہ "إفلاس" کے بعد مال کے حصول تک "إنظار" ہوگا اور مہلت دی جائے گی۔

جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: "وان کان ذو عسرة فنَظِرة الی میسرة" (۲۸)۔

اس میں اختلاف ہے کہ اگر کسی کو مفلس قرار دیا گیا اور قرض خواہوں میں سے کسی نے اپنی کوئی چیز

(۲۶) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۳۲۳/۱ کتاب الاستقراض، باب اذا وجد مالہ عند مفلس، ومسلم فی المساقاة والمزارعة: ۱۷/۲ باب من ادرک ماباعہ عند المشتری وقد افلس، وابوداود فی سننہ: ۲۸۶/۳ باب فی الرجل یفلس فیجد الرجل متاعہ عندہ، رقم الحدیث ۳۵۱۹ واللفظ لابی داود۔

(۲۷) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۰۵/۶ والمرقاة: ۹۵/۶۔

(۲۸) سورة البقرة/ ۲۸۰۔

بعینہ اس کے پاس پائی تو کیا اس چیز میں اس قرض خواہ کے ساتھ دیگر قرض خواہ بھی شریک ہوں گے یا یہ اپنی ملکیتی چیز کا دوسروں کی بنسبت زیادہ حقدار ہوگا؟

چنانچہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ قرض خواہ جس کو اپنی چیز بعینہ مدیون کے پاس مل گئی خواہ یہ چیز مدیون کے پاس غصب کے طریقے سے آئی ہو یا عاریۃً لی ہو یا قرض خواہ نے اس کے پاس ودیعت رکھی ہو اور یا مفلس اور مدیون نے اس سے خریدی ہو، لیکن قیمت اور ثمن ادا نہ کی ہو ان تمام صورتوں میں صاحب مال قرض خواہ دیگر تمام غرماء اور قرض خواہوں کی بنسبت اس چیز کا زیادہ حقدار ہے اور ان کا استدلال حدیث مذکور سے ہے، جس میں تصریح ہے: "فادرَکَ رجلٌ مالَہ بعَینِہ فہو أحقُّ بہ مِنْ غَیرِہ" کہ صاحب مال قرض خواہ دیگر قرض خواہوں سے زیادہ حقدار ہے، کیونکہ بائع کو ثمن نہ ملنے کی وجہ سے اس بات کا حق ہے کہ بیع فسخ کردے اور اپنا سامان واپس لے لے (۲۹)۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک غصب، عاریت و ودیعت کی صورت میں وہ مال اس مقروض کے پاس بطور امانت ہوتا ہے، مقروض اس کا مالک نہیں ہوتا، لہذا اس صورت میں اگر مقروض کو مفلس قرار دیا گیا تو مغصوب منہ معیر اور مُودِع بنسبت دیگر غُرماء کے اس مال کے زیادہ حقدار ہوں گے، اسی طرح اگر مقروض نے وہ چیز ادھار خریدی ہو اور اس پر قبضہ نہ کیا ہو بلکہ بائع کے پاس ہو تو اس صورت میں بھی وہ مبیع بائع ہی کی ہوگی اور وہ دوسرے قرض خواہوں سے زیادہ حقدار ہوگا۔

لیکن اگر کوئی چیز ادھار کے طور پر خریدے اور مبیع کو اپنے قبضہ میں لے لے اور ثمن ادا کرنے سے پہلے مفلس قرار دیا جائے، اب اگر بائع کو وہ مبیع بعینہ مل جائے تو وہ اس کا اکیلا حقدار نہیں ہوگا، بلکہ دوسرے قرض خواہوں کے برابر ہوگا اور مال مذکور میں تمام قرض خواہ برابر کے حصہ دار ہوں گے (۲۹)۔

حنفیہ کا استدلال اس سے ہے کہ بیع کی وجہ سے "مبیع" بائع کی ملک سے نکل چکی ہے، البتہ بائع کو یہ حق حاصل تھا کہ ثمن کے حصول تک "مبیع" اپنے پاس روک لے، لیکن جب اس نے مبیع تسلیم کرکے مشتری کے حوالے کردی تو اس کا حق مبیع سے بالکل ساقط ہوگیا، البتہ مشتری کے ذمہ "مبیع" کا ثمن دین کی صورت میں باقی ہے، لہذا بائع عام "غُرماء" قرض خواہوں کی طرح مستحق دین ہوگا اور "مبیع" کے مکمل طور پر بائع سے جدا ہو جانے کی وجہ سے وہ اکیلا اس کا حقدار نہیں ہوگا، بلکہ سب کے ساتھ برابر شریک ہوگا۔

---

(۲۹) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری للحافظ العینی: ۱۲/۲۳۸ ـ ۲۴۰ کتاب الاستقراض باب اذا وجد مالہ عند مفلس فی البیع۔

حنفیہ کی تائید حضرت علیؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کے آثار سے ہوتی ہے: "قال علی رضی اللہ تعالی عنہ ھو فیھا اسوۃ للغرماء اذا وجدھا بعینہ"۔

عن عمر بن عبدالعزیزؒ "انہ قال: اذا افلس المشتری فھو البائع والغرماء فیہ سواء" کہ مشتری کے افلاس کے بعد بائع اور دیگر غرماء سب طلب قرض میں برابر ہوں گے (۳۰)۔

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں دیگر احادیث و آثار بھی ہیں، لیکن وہ صرف تائید کے درجہ میں ہیں اور اصل استدلال اصول مسلّمہ سے ہے اور وہ یہی کہ عقد بیع کے تام ہونے کے بعد مبیع فوراً مشتری کی ملکیت میں داخل ہوجاتی ہے اور قبضہ کے بعد اس کے ضمان میں آجاتی ہے، جیساکہ مشہور روایت "الخَراج بالضمان" گذر چکی ہے لہذا مبیع مشتری کے عام املاک کی طرح ہوگی، جیسے ان میں کسی کو ترجیح نہیں سب قرض خواہ برابر کے شریک ہیں ایسے ہی "مبیع" میں بھی بائع کو ترجیح نہیں ہوگی بلکہ سب برابر کے شریک ہوں گے (۳۱)

۔

حدیث مذکور کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ یہ حدیث غصب، ودیعت، عاریت وغیرہ ان صورتوں پر محمول ہے جہاں مال صاحب مال کی ملک سے نہیں نکلتا اور ظاہر ہے کہ جب مال صاحب مال کی ملک سے نکلا نہیں تو وہی اس کا حقدار بھی ہے۔

چنانچہ اس پر قرینہ بھی ہے، کیونکہ حدیث مذکور میں "فادرک رجل مالہ بعینہ" کی تصریح ہے جس کا مدلول حقیقی، مغصوب، مسروق اور وہ مال ہے جو ودیعت، عاریت میں دیا گیا ہو اس لیے کہ وہ آدمی کی ملک سے نہیں نکلتے بخلاف "مبیع" کے کہ وہ مشتری کے قبض کرنے کے بعد بائع کی ملک سے نکل جاتی ہے، لہذا وہ بعینہ باقی نہیں رہتی، کیونکہ تبدل "ملک" سے تبدل "عین" ہوجاتا ہے، لہذا یہ "مبیع" جو مشتری کی ملک میں آگئی ہے بعینہ وہ نہیں رہی جو بائع کی ملک میں تھی "لان الشی یتغیّر بتغیر الملک"۔ (۳۲)

باقی رہی یہ بات کہ مسلم کی روایت میں "بیع" کا ذکر صراحۃً آیا ہے جس میں ارشاد ہے: "انہ لصاحبہ الذی باعہ" کہ وہ چیز بائع کا حق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ محفوظ حدیث وہی ہے جس میں "بیع" کا ذکر نہیں آیا جو کہ متعدد طرق سے مروی ہے اور جس طریق میں "بیع" کا ذکر آیا ہے وہ محدثین حضرات کے نزدیک متکلم فیہ ہے، چنانچہ امام کوثری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس طریق میں بیع کا ذکر آیا

(۳۰) دیکھیے عمدۃ القاری: ۲۴۰/۱۲ کتاب الاستقراض، باب اذا وجد مالہ عند مفلس۔

(۳۱) دیکھیے تکملۃ فتح الملھم: ۲۹۶/۱ من ادرک ما باعہ عند المشتری المفلس۔

(۳۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ۲۴۰/۱۲ کتاب الاستقراض، باب اذا وجد مالہ عند مفلس و کذا تکملۃ فتح الملھم ۲۹۷/۱ باب من ادرک ما باعہ عند المشتری المفلس۔

ہے اس کا راوی ابن ابی عمر اور ہشام مخزومی ہیں ابن ابی عمر کا نام محمد بن یحییٰ عدنی ہے اور وہ وضع روایات سے متہم ہے اور ہشام مخزومی کی روایات بھی اضطراب سے خالی نہیں، لہذا یہ روایت حنفیہ کے خلاف حجت نہیں (۴۳)
۔

باب الشرکة والوکالة

الفصل الثانی

﴿عن﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ رَفَعَهُ قَالَ إِنَّ اللّٰهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ أَنَا ثَالِثُ الشَّرِيكَيْنِ مَالَمْ يَخُنْ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ فَإِذَا خَانَهُ خَرَجْتُ مِنْ بَيْنِهِمَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَزَادَ رَزِينٌ وَجَاءَ الشَّيْطَانُ (۴۴)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں میں دو شریکوں کے ساتھ تیسرا ہوتا ہوں جب تک کہ ان میں سے ایک اپنے ساتھی دوسرے شریک کے ساتھ خیانت نہ کرے، پس جب ایک ان میں سے خیانت کرتا ہے تو میں ان کے درمیان سے نکل جاتا ہوں اور شیطان (ان کے درمیان) آجاتا ہے:

شرکت کی کئی اقسام ہیں۔

❶ ایک یہ کہ عین اور منفعت یعنی اصل اور نفع دونوں میں شریک ہوں، مثلاً ایک جماعت بذریعہ خرید یا ہبہ یا میراث یا وصیت کسی ایک چیز کی مالک ہوجائے یا ایک ہی جنس کا الگ الگ مال ایک دوسرے میں اس طرح ملایا جائے کہ آپس میں امتیاز نہ ہوسکے تو ان صورتوں میں عین اور منفعت دونوں میں شرکت ہے۔

❷ دوسرے یہ کہ صرف "عین" میں شرکت ہو "منفعت" میں شرکت نہ ہو، مثلاً کوئی شخص دوسرے کے لیے گھر کے منافع کی وصیت کرے اور "عین دار" ورثہ کے لیے ہو، چنانچہ اس صورت میں ورثہ صرف "عین" میں شریک ہوں گے اور منافع "موصی لہ" کے لیے ہوں گے، یہی "شرکة فی الاعیان" ہے۔

(۴۳) دیکھیے النکت الطریفة فی التحدث عن ردود ابن ابی شیبة علی ابی حنیفة ص ۲۴۰ ـ ۲۴۱ من وجد متاعه عند مفلس، رقم ۱۲۰۔

(۴۴) الحدیث اخرجه ابوداؤد فی سننه: ۳/۲۵۶ کتاب البیوع، باب فی الشرکة، رقم ۳۳۸۳۔

❸ تیسرے یہ کہ بدنی حقوق میں شرکت ہو جیسا کہ ایک جماعت حدقذف یا قصاص کی وارث ہوجائے تو یہ لوگ صرف بدنی حقوق میں شریک ہوں گے اور اس کو "شركة في حقوق الابدان" کہتے ہیں۔

❹ چوتھے یہ کہ مالی حقوق میں شرکت ہو جیسا کہ "شفعہ" ہے جو ایک جماعت کے لیے ثابت ہوسکتا ہے اور یہ ایک مالی حق ہے جس کو "شركة في حقوق الاموال" کہتے ہیں۔

اختلاط کی صورت میں جبکہ ایک کا مال دوسرے کے مال کے ساتھ ملا دیں تو ہر ایک تصرف میں دوسری کی طرف سے وکیل ہوتا ہے اور اس کا تصرف جائز ہوتا ہے اور جو نفع اس سے حاصل ہوتا ہے وہ دونوں میں شریک ہوگا اور ہر ایک کو اپنے مال کے بقدر حصہ ملے گا اور اس شرکت کا نام "شرکت عنان" ہے (۳۵)۔

أنا ثالثُ الشريكَين

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ شرکت کے معنی ہیں آپس میں اپنے اموال کو اس طرح مخلوط کردینا کہ وہ اموال ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوسکیں اور اللہ تعالی کا شریک ہونا علی سبیل الاستعارة ہے۔

کیونکہ برکت و فضل اور نفع اللہ تعالی کی طرف سے ہوتا ہے، گویا کہ اللہ تعالی نے فضل و برکت کو مال مخلوط کی طرح قرار دیا، جس کی وجہ سے اپنے آپ کو عدم خیانت کی صورت میں "ثالث الشريكين" فرمایا۔

اسی طرح خیانت اور زوال برکت کو مال مخلوط قرار دیکر خیانت کی صورت میں شیطان کو "ثالث الشريكين" فرمایا۔

واضح رہے کہ حدیث مذکور میں استحباب شرکت کی طرف اشارہ ہے کہ شرکت کی صورت میں اللہ تعالی کی طرف سے برکت آتی ہے اور اللہ تعالی ہر اس بندہ کی نصرت فرماتے ہیں جو اپنے بھائی کی نصرت میں ہوتا ہے اور یہ نصرت شرکت میں متحقق ہوتی ہے نہ کہ انفراد میں (۳۶)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۳۵) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۲۱/۶۔

(۳۶) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۲۳/۶۔

باب الغصب والعاریۃ

الفصل الأول

﴿ عن ﴾ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَخَذَ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ ظُلْمًا فَإِنَّهُ يُطَوَّقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرَضِينَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص ایک بالشت زمین ظلم کرکے لے گا تو قیامت میں اس کو سات زمینوں کا طوق پہنایا جائے گا۔

"غصب" لغت میں دوسرے کی چیز کو زبردستی چھین لینا۔ اور اصطلاح شریعت میں مال متقوم محترم کو مالک کی اجازت کے بغیر زبردستی علانیہ چھینا (۲)۔

جس کی حرمت کتاب وسنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے۔

چنانچہ ارشاد ربانی ہے: "یاأیھا الذین اٰمنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل" (۳)

"اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طریقے سے مت کھاؤ"۔

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے تاریخی خطبہ میں ارشاد فرمایا: "إنّ دمائکم وأموالکم علیکم حرام کحرمۃ یومکم ھذا فی شھرکم ھذا فی بلدکم ھذا" (۴) بیشک تمہارا خون اور تمہارے اموال اسی طرح حرام ہیں جیسے تمہارا یہ دن تمہارے اس مہینے میں اور تمہارے اس شہر میں حرام ہے۔

اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ دوسرے کا مال بغیر حق کے چھیننا قطعاً جائز نہیں (۵)۔

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی بدء الخلق: ۱/۴۵۴باب ماجاء فی سبع ارضین۔ ومسلم فی المساقاۃ: ۱۲۳۱/۳، باب تحریم الظلم وغصب الارض وغیرھا، رقم ۱۶۱۰۔ ۱۴۰۔

(۲) الھدایۃ: ۳۷۲/۳، کتاب الغصب۔

(۳) سورۃ النساء/۲۹۔

(۴) الحدیث اخرجہ ابوداود فی سننہ: ۱۸۳/۲، باب صفۃ حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۵) اعلاء السنن: ۳۲۳/۱۶، کتاب الغصب۔

جبکہ "عاریۃ" کے معنی ہیں "اِباحَۃُ الانتفاعِ مِن اَعیانِ المالِ" (۶) مال سے انتفاع کو مباح قرار دینا۔
"عاریت" کا جواز بھی ادلہ اربعہ سے معلوم ہوتا ہے (۷)۔

چنانچہ فرمانِ الٰہی ہے: "وَیَمْنَعُوْنَ الْمَاعُوْن" ماعون کے اصل لفظی معنی شی قلیل و حقیر کے ہیں اس لیے ماعون ایسی استعمالی اشیاء کو کہا جاتا ہے جو عادۃً ایک دوسرے کو عاریۃً دی جاتی ہیں اور جن کا باہم لین دین انسانیت کا عام تقاضا سمجھا جاتا ہے، جیسے کلہاڑی، پھاوڑا، یا کھانے پکانے کے برتن، جن کا ضرورت کے وقت پڑوسیوں سے مانگ لینا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا اور جو اس میں دینے سے بخل کرے وہ بڑا کنجوس، کمینہ سمجھا جاتا ہے (۸) ایک تفسیر کے مطابق یہاں "ماعون" سے مراد بھی یہی چیزیں ہیں۔

جیسا کہ ابن مسعودؓ سے اس کی تفسیر "العواری" عاریت کی چیزیں "القدر والمیزان والدلو" کے ساتھ منقول ہے (۹)۔

نیز خطبۃ الوداع کی حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "العاریۃُ مؤداۃٌ والزعیمُ غارمٌ" (۱۰) عاریت کا ادا کرنا ضروری ہے اور ضامن ذمہ دار ہے۔

اسی طرح مغنی میں علامہ ابن قدامہؒ نے جواز عاریت پر اجماع نقل کیا ہے اور یہی قرین قیاس بھی ہے، کیونکہ جس طرح اعیان کا ھبہ جائز ہے اسی طرح منافع کا ھبہ بھی جائز ہونا چاہیے، اسی وجہ سے وصیت منافع اور اعیان دونوں کی ہوسکتی ہے (۱۱)۔

حدیث کا مطلب

اس ارشاد گرامی میں یہ بتایا گیا ہے کہ شریعت مطہرۃ میں کسی کے مال کو زبردستی چھین لینے پر غاصب کو انتہائی سخت سزا اور عقوبت کا مستحق گردانا جاتا ہے، کیونکہ اسلام نے انسانی حقوق کے تحفظ کا اعلیٰ درجے میں اہتمام کیا ہے۔

اور یہ فرمان نبوی اس مقام کو بتانے کے لیے ایک نمونہ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ظلم و ستم سے

---

(۶) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۶/۴۱، کتاب العاریۃ۔

(۷) تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لابن قدامہ: ۵/۱۲۸ کتاب العاریۃ: العاریۃ معناها و حکمها۔

(۸) دیکھیے معارف القرآن للمفتی الاعظم محمد شفیعؒ: ۸/۸۲۶۔

(۹) دیکھیے تفسیر ابن کثیر: ۴/۵۴۴ تفسیر سورۃ الماعون۔

(۱۰) الحدیث اخرجہ الترمذی فی جامعہ: ۴/۴۳۳ کتاب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث، رقم الحدیث ۲۱۲۰ و ابوداود فی سننہ: ۳/۲۹۶ کتاب البیوع، باب فی تضمین العاریۃ، رقم الحدیث ۳۵۶۵۔

(۱۱) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ۵/۱۲۸ کتاب العاریۃ مسالۃ ۳۹۱۱۔

زمین کا ایک بالشت حصہ بھی لیا جائے تو اس زیادتی کی یہ سزا دی جائے گی کہ قیامت کے دن صرف غصب کردہ زمین نہیں بلکہ ساتوں زمینوں میں سے اتنی ہی زمین لے کر اس کے گلے میں بطور طوق ڈال دی جائے گی۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "تطویق" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی اس کو زمین میں دھنسا دے گا، چنانچہ زمین کا وہ حصہ جو اس نے غصب کیا ہوگا اس کے گلے کو طوق کی طرح جکڑ لے گا۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے مراد "طوق تکلیف" ہے نہ کہ "طوق تقلید" گویا اس غاصب شخص کو اس زمین کے اٹھانے پر مجبور کیا جائے گا۔

چنانچہ حضرت سالمؒ کی روایت میں تصریح ہے (۱۲) "اِنّ النبیَّ صلّی اللہ علیہ وسلّم قال: من اَخَذَ مِنَ الأرضِ شیئاً بغیرِ حقِّہٖ خُسِفَ بہٖ یومَ القیٰمۃِ اِلیٰ سبعِ أرَضِیْنَ"

کہ اگر کسی نے دوسرے کی زمین پر بغیر حق کے قبضہ کیا تو قیامت کے دن سات زمینوں تک اس کو دھنسا جائے گا اور ان کا بوجھ اس کے اوپر لاد دیا جائے گا۔

حدیث میں زمینوں کی تعداد پر تصریح ہے

آسمانوں کی تعداد اور ان کے سات ہونے پر جس کثرت اور صراحت کے ساتھ نصوص ملتی ہیں زمینوں کے سات ہونے پر اگرچہ اس قدر نصوص نہیں ہیں، لیکن بعض آیات قرآنیہ کے ظاہر اور کئی معتبر اور صحیح احادیث سے آسمانوں کی طرح زمینوں کا سات ہونا بھی معلوم ہوتا ہے اور عقلاً بھی یہ محال نہیں، بلکہ ممکن ہے۔

چنانچہ ارشاد خداوندی ہے: "اللّٰہُ الّذی خلقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وّمِنَ الأرْضِ مِثْلَھُنَّ" (۱۳)۔

آیت مذکورہ میں مفسرین کے متعدد اقوال ہیں، بعض نے "مماثلۃ فی الشکل والھیئۃ" مراد لی ہے اور بعض نے "مماثلۃ فی الخلق" مراد لی ہے اور بعض نے بجائے سات زمینوں کے "اقالیم سبعۃ" مراد لیے ہیں، لیکن یہ سب اقوال اس پر مبنی ہیں کہ زمین کا سات ہونا عقلاً مستبعد اور محال ہے جبکہ اس میں عقلاً کوئی بعد اور استحالہ نہیں۔

لہذا مماثلت سے مراد "مماثلۃ فی العدد" ہے اور آسمانوں کی طرح زمینیں بھی سات ہیں، چنانچہ آیت مذکورہ کے تحت علامہ قرطبیؒ اور علامہ آلوسیؒ نے زمین کے سات طبقے ہونے کو جمہور کا مسلک اور اصح

(۱۲) دیکھیے شرح الطیبی: ۶/۱۲۶۔ ۱۲۷۔

(۱۳) سورۃ الطلاق: آیت/۱۲۔

الاقوال کہا ہے (۱۴)۔

اسی طرح حدیث مذکور سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ زمینیں بھی آسمانوں کی طرح متعدد ہیں چنانچہ علامہ نوویؒ نے اس پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے:

"قال العلماءُ: هذا تصريحٌ بأنّ الأرضَ سبعُ طِباقٍ" وهو موافق لقوله تعالى: ومِنَ الأرْضِ مِثْلَهُنَّ" (۱۵)

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ سات اقالیم کا مراد لینا اس لیے صحیح نہیں کہ ایک بالشت غصب کرنے کی وجہ سے سات اقالیم کی ایک ایک بالشت زمین کو اس کے گلے میں طوق کے طور پر نہیں ڈالا جائے گا، بلکہ ایک بالشت زمین کے غصب کرنے سے اس کی محاذات میں جو سات طبقات ہیں وہی ساتوں اس کے گلے میں بطور طوق کے ڈالے جائیں گے۔

کیونکہ جو آدمی کسی زمین کا مالک ہوتا ہے اس زمین کے نیچے آخر تک یعنی تمام طبقات کا وہ مالک ہوتا ہے، لہذا ایک بالشت کا غصب کرنا درحقیقت ساتوں طبقات کا بالمقابل حصہّ غصب کرنا ہے جس کی وجہ سے بطور عذاب ساتوں طبقات سے اس کے گلے میں طوق ڈالے جائیں گے، بخلاف سات اقالیم کے کیونکہ ان سب کا یہ آدمی مالک نہیں ہوتا، لہذا ان کا اعتبار بھی نہیں ہوگا (۱۶) اور اس بات کی تائید "فصل ثالث" کی پہلی اور تیسری حدیث سے بھی ہوتی ہے، چنانچہ پہلی حدیث میں ارشاد ہے: "خُسِفَ به يومَ القيٰمةِ إلىٰ سَبْعِ أَرَضِيْنَ" اور تیسری حدیث میں ارشاد ہے: "حتّٰى يبلُغَ آخِرَ سَبْعِ أَرَضِيْنَ"۔

الفصل الثانی

﴿ وعنه ﴾ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتّٰى تُؤَدِّيَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَه (۱۷)۔

ہاتھ پر وہ چیز واجب ہوتی ہے جو اس نے لی ہے یہاں تک کہ وہ اس کو ادا کرے۔

---

(۱۴) تفصیل کے لیے دیکھیے: روح المعانی: ۱۴۲/۲۸۔ واحکام القرآن للقرطبی: ۱۷۵/۱۸ وکذا: ۲۵۸/۱۔

(۱۵) دیکھیے شرح النووی: ۳۲/۲ باب تحریم الظلم وغصب الارض وغیرها۔

(۱۶) دیکھیے شرح صحیح مسلم للنووی: ۳۳/۲ باب تحریم الظلم وغصب الارض وغیرها۔

(۱۷) الحدیث اخرجه ابوداود فی سننه: ۲۹۶/۳ کتاب البیوع، باب فی تضمین العاریة، رقم ۳۵۶۱، والترمذی فی البیوع: ۵۶۶/۳، باب فی ان العاریة مؤداة، رقم الحدیث ۱۲۶۶۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کسی سے کوئی چیز چھین لے ، لینے والے پر اس کا واپس کرنا لازم ہے ، خواہ اس نے وہ چیز غصب کے طریقے سے لی ہو یا چوری کے ذریعہ ، اسی طرح اگر عاریت کے طور پر لے یا امانت کے طور پر رکھی جائے تو بھی لینے والے کی ذمہ داری ختم نہیں ہوگی جب تک وہ مستعار اور امانت کی چیز واپس نہ کرے ، اگرچہ غصب اور سرقہ کی صورت میں مطالبہ نہ بھی ہو تب بھی واپس کرنا واجب ہے (۱۸)۔

رد کی صورت میں اگر مال مغصُوب بعینہٖ باقی ہے تو بعینہٖ اس کو رد کرنا ضروری ہے ، کیونکہ مغصوب منہ "صاحب مال" کا حق عین مغصوب سے متعلق ہے ، لہذا اس کا بعینہٖ رد کرنا ضروری ہے ۔

اور اگر غاصب کے ہاتھ میں مال مغصوب ہلاک ہوگیا ہے تو اس کا مثل اور بدل دینا ضروری ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے :

"فَمَنِ اعتدٰی علیکُم فاعتَدُوا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مااعتدٰی عَلَیْکُم" (۱۹)

"سو جو تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر زیادتی کرو ، جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے " ۔

اور ظاہر ہے کہ جب عین مال کا رد کرنا ہلاک ہونے کی وجہ سے ممکن نہیں تو اس کے قائم مقام کو واپس کیا جائے گا ، لہذا اگر مغصوب ذوات الامثال کے قبیل سے ہے تو مثل واپس کیا جائے گا اور اگر ذوات القیم کے قبیل سے ہے تو قیمت کو واپس کرے گا (۲۰) ۔

باب الشفعة

الفصل الأول

* عن * جَابِرٍ قَالَ قَضَى النَّبِيُّ ﷺ بِالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ فَإِذَا وَقَعَتِ

---

(۱۸) دیکھیے المرقاۃ: ۱۲۰/۶۔

(۱۹) سورۃ البقرۃ/۱۹۴۔

(۲۰) تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۴۲۴/۱۶۔۴۲۵ کتاب الغصب باب رد عین المغصوب۔

اَلْحُدُوْدُ وَصُرِفَتِ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۱)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اس چیز میں جس کو تقسیم نہ کیا گیا ہو شفعہ کا فیصلہ فرمایا، پس جب حدود مقرر ہو جائیں اور راستے جدا جدا کردیے جائیں تو پھر شفعہ نہیں۔

شفعہ مفعول کے معنی میں ہے یعنی "المِلکُ المشفوعُ بمِلکِک"

دراصل یہ ماخوذ ہے "شفع" سے جو کہ "وتر" کی ضد ہے اور "شفع" کے معنی ہیں ملانا، گویا کہ "شفع" کا مادہ شیئین کی مقارنت پر دال ہے، چنانچہ یہاں بھی شفیع "ارض مشفوعہ" کو اپنی ملک سے ملا لیتا ہے اور اصطلاح فقہ میں "عبارة عن تملّکٍ مخصُوصٍ" یعنی مخصوص طور پر مالک ہونے کو شفعہ کہتے ہیں۔

چنانچہ امام شعبیؒ نے شفعہ کے لغوی اور شرعی دونوں معنوں کو جمع کیا ہے فرماتے ہیں:

"من بیعت شُفعتُہ وھو حاضرٌ فلم یطلُبْ ذلکَ فلاشُفعةَ لہ" (۲۲)

اس عبارت میں پہلے شفعہ سے معنی لغوی ارض مشفوعہ اور دوسرے شفعہ سے معنی اصطلاحی شفعہ مراد ہے۔

نفس مشروعیت شفعہ میں اختلاف نہیں بلکہ مشروعیت پر اتفاق ہے، چنانچہ ارشاد الٰہی ہے:

"والجارِ ذِی القُربیٰ والجارِ الجُنُبِ" (۲۳)

اس آیت میں پڑوسی کے حقوق بیان کیے ہیں اور شفعہ بھی جوار کے منجملہ حقوق میں سے ہیں۔

البتہ شفعہ کی تفصیلات میں اختلاف ہوا ہے۔

اس بات پر جمہور کا اتفاق ہے کہ شفعہ صرف غیر منقول چیزوں میں ہوسکتا ہے منقول چیزوں میں نہیں ہوسکتا، جبکہ ابن حزم ظاہریؒ اور ان کے متبعین کا کہنا یہ ہے کہ شفعہ ہر چیز میں ہوسکتا ہے خواہ منقول ہو یا غیر منقول، یہ حضرات حدیث مذکور کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، چونکہ "فی کل مالم یُقسَم" میں عموم ہے، یعنی جس چیز کی تقسیم نہ ہوئی ہو خواہ منقول ہو یا غیر منقول اس میں شفعہ جائز ہے۔

اسی طرح فصل ثانی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں: "الشفعةُ فی کلِّ

---

(۲۱) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۳۰۰/۱ قبیل الاجارات، باب الشفعة فیمالم یقسم۔

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۱۳۹/۶ ومعجم مقاییس اللغة: ۲۰۱/۳ باب الشین والفاء۔

(۲۳) سورۃ النساء/۳۶۔

شَيءٍ" کہ یہاں بھی عموم ہے (۲۴)۔

جمہور کی طرف سے پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ تو جمہور ہی کا مستدل ہے، کیونکہ یہ حدیث زمینوں اور مکانات کے حکم کو بیان کرنے کے لیے ہے، جیسا کہ خود حدیث کا آخری حصہ اسی پر دال ہے "فإذا وقعتِ الحدودُ و صُرِفَتِ الطرقُ فلاشُفعةَ" کہ جب حدود مقرر ہوجائیں اور ہر ایک حصہ کا راستہ الگ الگ کردیا جائے تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔

دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں "کل شیء" میں کل حقیقی مراد نہیں بلکہ اضافی مراد ہے چنانچہ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں (۲۵)۔

"کل شيءٍ أي من غيرِ المنقولاتِ أو في كلِّ شيءٍ يحتمِلُ الشفعةَ والمعنىٰ في كلِّ عَقَارٍ مشتركٍ" گویا کہ یہاں بھی حدیث میں منقول نہیں بلکہ غیر منقول ہی مراد ہے اور وہ وہی چیز ہے جس میں شفعہ ہوسکتا ہو۔

پھر یہ کہ شفعہ کی اکثر روایات میں "ربع، (گھر، گھر کے اردگرد) عقار، دار، اور حائط" کا ذکر ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ شفعہ منقول میں نہیں ہوتا غیر منقول میں ہوتا ہے۔

جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے: "لاشفعةَ إلّا في رَبعٍ أو حائطٍ" (۲۶) اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے: "لاشفعةَ إلّا في دارٍ او عَقَارٍ" (۲۷) وغیرہ۔

أقسام الشفعة والاختلاف فيها

ائمہ ثلثہ اور جمہور کے نزدیک حق شفعہ صرف "شریک فی نفس المبیع" کے لیے ہے یعنی اس شخص کو حق شفعہ ملتا ہے جو بائع کے ساتھ فروخت ہونے والے مکان یا زمین کی ملکیت میں شریک ہو۔

اور ان کا استدلال حدیث مذکور سے ہے کہ شفعہ کا حق اس وقت شفیع کو ملتا ہے جبکہ وہ بائع کے ساتھ شریک ہو اور جب تقسیم ہوجائے اور شرکت نہ رہے تو اس صورت میں حق شفعہ نہیں رہتا۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، ابن سیرینؒ، سفیان ثوریؒ، ابن شبرمہؒ، ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک شفعہ کا حق تین قسم کے لوگوں کو ملتا ہے:

❶ "شریک فی نفس المبیع" یعنی فروخت ہونے والی زمین یا مکان میں دونوں شریک ہوں، لہذا

(۲۴) تفصیل کے لیے دیکھیے: المحلّی: ۹/۸۲تا۸۶۔

(۲۵) المرقاة: ۶/۱۲۸۔

(۲۶) اعلاء السنن ۱/۱۷ کتاب الشفعة، باب لاشفعة الا فی دار او عقار۔

(۲۷) تلخیص الحبیر: ۳/۵۵، کتاب الشفعة، رقم الحدیث ۱۲۷۴۔

فروخت کرنے کی صورت میں ہر ایک کو شفعہ کا حق حاصل ہے۔

❷ "شریک فی حق المبیع" اصل زمین اور مکان میں تو شرکت نہیں البتہ راستہ اور پانی اور دیگر حقوق میں شریک ہوں۔

❸ "الجار المُلاصِق" یعنی وہ پڑوسی جس کی زمین یا مکان فروخت ہونے والی زمین یا مکان سے متصل ہو۔

حنفیہ کے نزدیک ان کے نمبر کی ترتیب کے مطابق ان کا حق مقرر ہے کہ پہلا سب پر مقدم ہوگا پھر دوسرے کا نمبر ہوگا اور سب سے آخر میں تیسرے کا حق ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال "خلیط فی حق المبیع" (یعنی جو عین مبیع میں شریک نہیں بلکہ حقوق میں شریک ہے) کے لیے اثبات شفعہ پر خود اسی حدیث سے ہے کیونکہ حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ شرکت کی وجہ سے شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے، اگر عین مبیع میں شرکت ہو پھر تو ظاہر ہے اور اگر حقوق مبیع راستہ پانی وغیرہ حقوق میں شرکت ہو تب بھی شفعہ کا استحقاق ہوگا، چنانچہ حدیث میں تصریح ہے:

"وصرفت الطرق" کیونکہ اگر حق مبیع میں شرکت شفعہ کے استحقاق کا سبب نہ ہوتا تو پھر "صرفت الطرق" کہنے کی ضرورت بھی نہ ہوتی۔

لہذا شرکت فی المبیع کی صورت میں شفعہ عبارۃ النص سے ثابت ہوگا اور "شرکتُ فی الشرب والمسیل" کی صورت میں شفعہ دلالۃ النص سے ثابت ہوگا کیونکہ اگر "شرکۃ فی حق المبیع یعنی "شرب و مسیل" کی شرکت موجب شفعہ نہ ہوتی تو پھر "وَقَعَتِ الحدودُ و صُرِفَتِ الطُّرُق" نہ فرمایا جاتا (۲۹)۔

جہاں تک جار کے حق شفعہ کا تعلق ہے تو وہ متعدد احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الجار اَحَقُّ بشُفعۃِ جارِہ...." (۳۰)

اسی طرح حضرت ابو رافعؓ کی روایت ہے: "اَنّہ سَمِعَ النبیَّ صلّی اللہ علیہ وسلم: الجار اَحقُّ بسَقَبِہٖ اَی بشُفعتہٖ" (۳۱)

---

(۲۸) تفصیل کے لیے دیکھیے اوجز المسالک: ۴۷/۱۲، وکذا المغنی: ۱۶۸/۵، کتاب الشفعۃ، مسئلۃ نمبر ۴۰۱۲۔

(۲۹) دیکھیے تکملۃ فتح الملہم: ۶۶۶/۱ مسئلۃ الشفعۃ للجار۔

(۳۰) الحدیث اخرجہ الامام ابوداود فی سننہ: ۲۸۶/۳ فی باب الشفعۃ، رقم الحدیث ۳۵۱۸۔

(۳۱) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۳۰۰/۱ باب عرض الشفعۃ علی صاحبہا قبل البیع۔

نیز حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی روایت ہے : "إنّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم قال: جارُ الدارِ أحقّ بدارِ الجارِ أو الأرضِ" (۳۲)

حنفیہ کی طرف سے ائمہ ثلثہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ "فاذا وقعتِ الحدودُ وصُرِفتِ الطُرُقُ فلا شُفعۃ" کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد شرکت فی نفس المبیع کی وجہ سے شفعہ ثابت نہیں ہوگا، لہذا یہ کسی اور سبب یا کسی اور وجہ سے شفعہ کے ثابت ہونے کے منافی نہیں، جیسا کہ علامہ ظفر احمد عثمانی نے فرمایا۔

علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ مشروعیت شفعہ کی علت دفع ضرر ہے اور ضرر جس طرح شریک سے لاحق ہوسکتا ہے اسی طرح آدمی کو جار اور پڑوسی سے بھی ضرر لاحق ہوسکتا ہے، لہذا حنفیہ کی تاویل دوسرے ائمہ کی تاویل کے مقابلے میں زیادہ راجح ہے (۳۳)۔

بابُ المُساقاۃِ والمُزارَعَۃ

قرآن کریم میں ارشاد باری تعالی ہے :

"أفرأیتُم ما تحرُثون أأنتُم تزرَعُونہ أم نحنُ الزّارِعون ○ لو نشاءُ لجعلناہ حُطاماً (۳۴) "بھلا دیکھو تو جو تم بوتے ہو کیا تم اس کو کرتے ہو کھیتی، یا ہم ہیں کھیتی کردینے والے، اگر ہم چاہیں تو کر ڈالیں اس کو روندا ہوا گھانس"۔

نیز ارشاد الہی ہے : "وفی الأرضِ قِطَعٌ مُتجاوِراتٌ مِن أعنابٍ وزرعٍ ونخیلٍ صِنوانٌ وغیرُ صِنوانٍ یُسقٰی بماءٍ واحدٍ ونفضّلُ بعضَھا علٰی بعضٍ فی الأُکُلِ إنّ فی ذلک لآیاتٍ لقومٍ یعقِلون" (۳۵)

"اور زمین میں پاس پاس مختلف قطعے ہیں اور انگوروں کے باغ ہیں اور کھیتیاں ہیں اور کھجور ہیں جن میں سے بعض تو ایسی ہیں کہ ایک تنے سے اوپر جاکر دو تنے ہوجاتے ہیں اور بعض میں دو تنے نہیں ہوتے، سب کو ایک ہی طرح کا پانی دیا جاتا ہے اور ہم ایک کو دوسرے پر پھلوں میں فوقیت دیتے ہیں، ان امور میں سمجھداروں کے واسطے (توحید) کے دلائل ہیں۔

---

(۳۲) الحدیث اخرجہ الامام ابوداود فی سننہ: ۳/۲۸۶ باب الشفعۃ، رقم الحدیث ۳۵۱۷۔

(۳۳) دیکھیے تفصیل کے لیے اعلاء السنن: ۱۳/۱۷ ـ ۱۴ باب الشفعۃ بالجوار۔

(۳۴) سورۃ الواقعۃ/۶۳ تا ۶۵۔

(۳۵) سورۃ الرعد/۴۔

مساقاۃ اور مزارعۃ دونوں باب مفاعلہ کے مصدر ہیں۔

اور دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے یعنی "زمین بٹائی پر دینا" البتہ مساقاۃ کا تعلق درختوں سے ہوتا ہے چنانچہ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں:

"المُسَاقَاةُ هي أَنْ يُعَامِلَ إنسانٌ عَلىٰ شَجَرَةٍ لِيَتعهَّدَها بالسَّقْيِ والتربيةِ علىٰ أنَّ مَارَزَقَ اللهُ تعالىٰ مِن الثَّمَرَةِ يَكُونُ بَيْنَهُمَا بِجُزءٍ مُعَيَّنٍ"۔

"یعنی مساقاۃ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کو درخت اور باغ سیراب کرنے اور دیکھ بھال کرنے کے لیے دے دے اس شرط پر کہ جو پھل آئیں گے اس کا کوئی متعین حصہ "مثلاً نصف یا ثلث وغیرہ" اس کو دیا جائے گا۔

اور مزارعت کا تعلق زمین سے ہے، چنانچہ علامہ طیبی رقمطراز ہیں: وأمّا المُزَارَعَةُ وهي أَنْ يُسَلِّمَ الأرضَ إلىٰ زَارِعٍ لِيَزْرَعَهُ بِبَذْرِ المَالِكِ عَلىٰ أَنْ يَكُونَ الرِيعُ بَيْنَهُما مُسَاهَمَةً"

"یعنی مزارعت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کو زمین اس شرط پر دے کہ وہ اس میں کھیتی باڑی کرے اور بیج و تخم بھی مالک کا ہو اس شرط پر کہ جو پیداوار ہوگی وہ آپس میں تقسیم کریں گے (٣٦)۔

مزارعت کا دوسرا نام مخابرۃ بھی ہے البتہ مزارعۃ میں بیج مالک کی طرف سے ہوگا، جبکہ مخابرہ میں بیج عامل کی طرف سے ہوگا۔

الفصل الأول

﴿ عن ﴾ عَبْدِ اللهِ بنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَفَعَ إِلَىٰ يَهُودِ خَيْبَرَ نَخْلَ خَيْبَرَ وَأَرْضَهَا عَلَى أَنْ يَعْتَمِلُوهَا مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَلِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَطْرُ ثَمَرِهَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ، وَفِي رِوَايَةِ الْبُخَارِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَى خَيْبَرَ الْيَهُودَ أَنْ يَعْمَلُوهَا وَيَزْرَعُوهَا وَلَهُمْ شَطْرُ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا (٣٧)

---

(٣٦) دیکھیے شرح الطیبی: ١٢٨/٦۔

(٣٧) الحدیث اخرجہ مسلم فی المساقاۃ: ١٥/٢ قبیل باب فضل الغرس والزرع۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں کو خیبر کی کھجوریں اور زمین اس شرط پر دی کہ وہ اپنے اموال سے ان میں کام کریں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ان کا آدھا پھل ہوگا۔

مُزارعت کی تفصیل

ائمہ ثلثہ، جمہور فقہاء اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ مساقاۃ جائز ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک "مساقاۃ" اور "مزارعت" دونوں فاسد اور ناجائز ہیں۔

"مزارعت" کی تمام صورتوں میں اختلاف نہیں بلکہ ایک صورت میں اختلاف ہے اور کل تین صورتیں ہیں:

❶ زمین کسی کو کاشتکاری کے لیے ٹھیکہ کے طور پر دینا، یعنی "کراء الأرض بالنقد" یہ صورت بالاتفاق جائز اور معمول بہ ہے۔

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ زمین کسی کو کاشتکاری کے لیے دے اس شرط پر کہ پوری زمین کی پیداوار نہیں بلکہ ایک متعین حصہ کی پیداوار کاشتکار کو دی جائے گی یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے، اس لیے کہ پیداوار کی مقدار مجہول بھی ہے اور اس حصہ کی پیداوار کی ہلاکت کی صورت میں یہ معاملہ بلاعوض ہوگا۔

❸ تیسری صورت یہ ہے کہ زمین کاشت کے لیے دے اور پوری زمین کی پیداوار میں سے ثلث یا ربع وغیرہ کاشتکار کے لیے مقرر کی جائے۔

اس میں اختلاف ہے کہ یہ جائز ہے یا نہیں۔

چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک "مزارعت" مستقلاً تو جائز نہیں، البتہ "تبعاً" کہ درخت مساقاۃ کے طور پر کسی کے حوالہ کیے جائیں اور درختوں کے ساتھ زمین بطور مزارعت کے دی جائے تو یہ جائز ہوگا، جیسا کہ خیبر میں ہوا کہ درخت بطور مساقاۃ کے دیئے اور زمین بطور مزارعت کے۔

اور امام مالکؒ کے نزدیک مزارعت نہ مستقلاً جائز ہے اور نہ تبعاً، الاّ یہ کہ وہ زمین مزارعت کے لیے دی جائے جو درختوں کے درمیان ہے تو وہ تابع ہوسکتی ہے۔

صاحبینؒ، امام احمدؒ اور اکثر اہل علم کے نزدیک مزارعت مستقلاً بھی جائز ہے اور تبعاً بھی جائز ہے (۳۸)

حدیث مذکور سے جمہور کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ مزارعت اور مساقاۃ دونوں مطلقاً جائز ہیں اور

(۳۸) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۳۶۲/۳۔

یہ دعوی کرنا کہ خیبر میں مساقاۃ اصل اور مزارعت تابع تھی ایک بعید اور بلادلیل دعوی ہے، کیونکہ جس ضرورت کی وجہ سے "مساقاۃ" کو جائز قرار دیا گیا ہے وہی علت مزارعت میں بھی پائی جاتی ہے، پھر یہ کہ مزارعت اور مساقاۃ دونوں پر تمام بلاد اور امصار کے مسلمانوں کا ایک مستمر تعامل رہا ہے جس کی وجہ سے بھی ان کو جائز ہونا چاہیے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ یہود خیبر کے معاملہ کو خراج مقاسمہ پر محمول کرتے ہیں، خراج دو قسم کا ہوتا ہے ایک خراج موظف اور ایک خراج مقاسمہ۔

"خراج مؤظف" یہ ہے کہ اہل ذمہ پر مال کی کوئی خاص مقدار متعین کی جائے کہ سالانہ فی کس اتنی مقدار بطور خراج دینی ہوگی۔

اور "خراج مقاسمہ" یہ ہے کہ کوئی مقدار متعین نہ کی جائے بلکہ ان سے یہ کہہ دیا جائے کہ تمھاری زمینوں کے پیداوار سے تمہیں اتنا حصہ دینا ہوگا، اس صورت میں ضروری ہے کہ وہ زمین انہی کی ملک ہو (۳۹)۔

یہود خیبر کے معاملہ کو امام صاحبؒ اور امام زفرؒ نے "خراج مقاسمہ" پر اس لیے محمول کیا ہے کہ خیبر امام صاحب کے نزدیک قہراً اور عنوۃً فتح نہیں ہوا بلکہ صلحاً فتح ہوا ہے، جس کی وجہ سے وہ زمینیں ان کی ملک میں تھیں، لہذا ان سے جو معاملہ ہوگا وہ خراج مقاسمہ ہی ہوسکتا ہے نہ کہ مزارعت، کیونکہ مزارعت میں زمین کسی اور کی ہوتی ہے، کاشت کرنے والے کی نہیں ہوتی اور یہاں زمین یہود کی تھی، جبکہ صاحبینؒ کی رائے میں خیبر قہراً اور عنوۃً فتح ہوا تھا اس صورت میں فتح کے بعد مفتوحہ زمینیں کفار کے ہاتھ سے نکل کر مسلمانوں کے ہاتھ میں آگئی تھیں، لہذا ان کے ساتھ جو معاملہ ہوگا وہ مزارعت ہی کا ہوگا (۴۰)۔

چنانچہ روایات میں اس بات کی تصریح ہے کہ خیبر کی اراضی مسلمانوں کی تھیں جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں ارشاد ہے:

"وكانَتِ الأرضُ حين ظُهِرَ عليها للهِ ولرسولِه وللمسلمين فأرادَ إخراجَ اليهودِ منها فسألَتِ اليهودُ رسولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم أن يُقِرَّهم بها على أن يكفُوا عملَها ولهم نصفُ الثمرِ، فقال لهم رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: نُقِرُّكم بها على ذلك ما شئنا فقرّوا بها حتى أجلاهم عمرُ إلى تيماءَ وأريحاءَ" (۴۱)

"جب خیبر فتح ہوا تو یہ زمین اللہ، اللہ کے رسول اور مسلمانوں کے لیے ہوگئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کو وہاں سے نکالنے کا ارادہ فرمایا، یہودیوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی

(۳۹) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۳۶۲/۳۔

(۴۰) حوالہ بالا۔

(۴۱) الحدیث اخرجہ مسلم فی کتاب المساقاۃ و المزارعۃ: ۱۵/۲ قبل باب فضل الغرس والزرع۔

کہ انھیں وہاں پر برقرار رکھا جائے اس شرط کے ساتھ کہ وہ اس کے کام کاج کے ذمہ دار ہوں گے اور انہیں نصف پیداوار ملے گی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تک ہم چاہیں اس شرط پر یہاں تمہیں ٹھہرنے کی اجازت دیتے ہیں، چنانچہ یہ لوگ وہاں ٹھہر گئے یہاں تک کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آکر ان کو تیماء اور اریحاء کی طرف جلاوطن کردیا"۔

مسئلہ مذکورہ میں حنفیہ کے ہاں حضرات صاحبینؒ کے قول پر فتوی ہے جو کہ جمہور صحابہؓ اور تابعینؒ کا مسلک ہے اور عہد نبوی سے لیکر آج تک اس پر مستمر عمل ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے قیس بن مسلمؒ کی روایت نقل فرمائی ہے جس میں ارشاد ہے: "مابالمدینۃ أھلُ بیتِ ھجرۃٍ إلا یزرَعُونَ علی الثلثِ والربعِ"۔

اس کے بعد امام بخاریؒ نے جمہور امت کا عمل ذکر کیا ہے: "قال: وزارَعَ علیٌّ وسعدُ بنُ مالکٍ، وعبدُاللہ بن مسعودٍ، وعمرُ بنُ عبدِالعزیزِ، والقاسمُ وعُروۃُ، وآلُ أبی بکرٍ، وآلُ عمرَ، وآلُ علیٍّ وابنُ سیرین رضی اللہ عنھم أجمعین" (۴۲)

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے ان روایات سے استدلال کیا ہے جن میں مزارعت سے نہی وارد ہے۔

ان کا جواب ایک تو یہ ہے کہ نہی مطلق نہیں بلکہ ایک خاص صورت پر محمول ہے کہ مزارعت کے ساتھ شرط فاسد ہو اور وہ یہی کہ زمین کے ایک متعین حصہ کی پیداوار کے بدلے میں مزارعت کا معاملہ کیا جائے تمام پیداوار اور تمام زمین میں ربع یا ثلث یا نصف کے اندر اس کا حق نہ ہو اور ظاہر ہے کہ جب شرط فاسد کی موجودگی میں اس خاص حصہ کی ہلاکت کی صورت میں باقی پیداوار میں اس کا حق نہیں ہوگا تو یہ عمل بلاعوض ہوگا جو کہ ناجائز ہے، جیسا کہ مزارعت کی اقسام میں گزرا۔

اور اس بات پر دلیل فصل اول کی رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں:

وعن رافع بن خدیجٍ رضی اللہ عنہ قال: کنا أکثرَ أھلِ المدینۃِ حقلاً وکان أحدُنا یُکرِی أرضَہ، فیقول: ھذہ القطعۃُ لی، وھذہ لکَ فربما أخرجَتْ ذہٖ، ولم تُخرِجْ ذہٖ فنھاھُم النبیُّ صلی اللہ علیہ وسلم" حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم اہل مدینہ میں سب سے زیادہ کاشت کرنے والے تھے اور ہم میں سے بعض لوگ اپنی زمین کو بٹائی پر کاشت کرنے کے لیے دیا کرتے تھے اور یہ کہہ دیتے تھے کہ زمین کا یہ قطعہ میرے لیے ہے "یعنی اس قطعہ کی پیداوار کرایہ کے عوض میں میں لوں گا" اور یہ قطعہ تمہارے لیے ہے تو بسا اوقات ایسا ہوتا تھا کہ ایک قطعہ میں پیداوار ہوتی تھی اور دوسرے قطعہ میں کچھ نہیں ہوتا تھا، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا "کیونکہ اس صورت میں ایک شخص کو تو پیداوار مل جاتی

(۴۲) دیکھیے صحیح البخاری: ۱/۳۱۳۔ ابواب الحرث والمزارعۃ، باب المزارعۃ بالشطر۔

تھی دوسرا بالکل محروم ہوجاتا تھا" دوسرے یہ کہ یہ نہی ارشادی اور تنزیہی ہے، حرمت پر محمول نہیں، چنانچہ فصل اول ہی میں حضرت ابن عباسؓ کا ارشاد ہے:

"إنّ النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلّم لم ینْهَ عنه، ولکنْ قال: "أنْ یمنحَ أحدُکم أخاه خیرٌ له من أن یأخُذَ علیه خَرجاً معلوماً"

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "مزارعت" سے منع نہیں فرمایا، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے کسی بھائی کو اپنی زمین کاشت کے لیے بطور تبرع دے دینا اس سے بہتر ہے کہ اس سے اس زمین کا کوئی معاوضہ لیا جائے۔

گویا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور مشورہ یہ ارشاد فرمایا کہ مروت کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کی ضرورت سے زائد جو زمین ہے دوسرے کو بغیر معاوضہ کے وہ کاشت کرنے کے لیے دے دیا کرو۔

اس کے علاوہ بھی دیگر صحابہ کرامؓ سے یہ ثابت ہے کہ یہاں نہی سے مراد نہی ارشادی اور تنزیہی ہے نہ کہ تحریمی، جس کی مزید وضاحت سنن نسائی میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے:

مَرّ النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلّم علیٰ أرضِ رجلٍ من الأنصارِ قد عَرَفَ أنّه مُحتاجٌ فقال لِمَنْ هٰذه الأرضُ فقال لفلانٍ أعطانِیها بالأجرِ فقال لو مَنَحَها أخاه (۴۳) چنانچہ اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر معاوضہ کے زمین حوالہ کرنے کی خواہش ظاہر فرمائی ہے حکم نہیں فرمایا اور اس کے بعد حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے: "لأنْ یَمْنَحَها أحدُکم أخاه أرضَه خیرٌ مِنْ أن یأخُذَ علیها خراجاً معلوماً" (۴۴)

علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لأنْ یَمْنَحَها" "وأنْ تَصُوْمُوا خَیرٌ لکُمْ" کے قبیل سے ہے یعنی جس طرح سفر میں روزہ رکھنا بہتر ہے لازم نہیں اسی طرح یہاں بھی بغیر معاوضہ کے زمین دینا بہتر ہے لازم نہیں (۴۵)۔

بابُ الإجارةِ

"إجارة" لغت میں اجرت کے معنی میں مستعمل ہے، چنانچہ "مُغرب" میں ہے الإجارةُ: اسمٌ

(۴۳) الحدیث اخرجہ النسائی فی سننہ: ۱۵۱/۲ کتاب الایمان والنذور، ذکر الاحادیث المختلفۃ فی النہی عن کری الارض۔

(۴۴) نفس المرجع۔ (۴۵) دیکھیے حاشیۃ الامام السندی علی سنن النسائی: ۱۵۱/۲۔

للأجرةِ وهی کِراء الأجیر" (۴۶) اور اصطلاح شریعت میں "تملیکُ المنافعِ بعِوَض" کو اجارہ کہتے ہیں۔ یعنی اپنی کسی چیز کی منفعت کا کسی عوض کے بدلے دوسرے کو مالک بنانا (۴۷)۔ بخلاف بیع، اور عاریت کے کیونکہ بیع میں عین کی تملیک ہوتی ہے اور عاریت میں تملیک تو منافع کی ہوتی ہے لیکن بغیر کسی عوض کے۔

"اجارۃ" کا جواز کتاب و سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے چنانچہ فرمان الٰہی ہے: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لکم فَآتوهُنَّ أُجورَهُنَّ" (۴۸)

وقال تعالیٰ "یاأبتِ استاجِرہ إنّ خیرَ مَنِ استأجَرْتَ القویُّ الأمینُ" قال: إنی أریدُ أن أنکِحکَ إحدی ابنتیَّ هاتَینِ علیٰ أن تأجُرَنی ثمانِیَ حِجَجٍ" (۴۹)

اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اس قصہ کے متعلق فرمایا: "إنّ موسیٰ علیه السلامُ أجَرَ نفسَه ثمانِیَ حِجَجٍ أو عشْرًا علیٰ عِفّةِ فرجِه و طَعامِ بطنِه" کہ حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنی عفت اور شکم سیری کے واسطے اپنے آپ کو آٹھ یا دس سال ملازم رکھا۔

نیز سنت نبویہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنی دیل کے ایک بہت ماہر رہنما کو اجرت پر لیا۔

اور صحیح مسلم میں روایت بھی ہے جو اس باب کے فصل اول کی پہلی روایت ہے: "إنّ رسولَ اللہ صلّی اللہ علیه وسلّم نهیٰ عن المُزارعَةِ وأمَرَ بالمُؤاجرَة" (۵۰)

اس کے علاوہ تمام اعصار اور تمام امصار کے علماء کا اجارہ کے جواز پر اجماع اور عمل متواتر ہے۔

عقل و قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ "اجارہ" جائز ہونا چاہیے کیونکہ جیسے لوگوں کو اعیان کی ضرورت ہے ایسی ہے منافع کی بھی ضرورت ہے، لہذا جس طرح اعیان کا عقد جائز ہے اسی طرح منافع کا عقد بھی جائز ہوگا، بلکہ منافع کی طرف ضرورت زیادہ ہے کیونکہ ہر آدمی کے پاس مملوک گھر نہیں ہوتا اور نہ ہر ایک کے پاس اپنی سواری کے لیے کوئی اونٹ وغیرہ ہوتا ہے اور نہ اصحاب مال پر یہ لازم ہے کہ عاریۃً ان کو کوئی چیز دیں بلکہ اگر دیں گے تو تطوع ہوگا، لہذا اجارہ ایک لابدی چیز ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے ذریعہ اپنے بندوں

(۴۶) المغرب فی ترتیب المعرب: ۱/۲۸/الهمزة مع الجیم۔

(۴۷) الطیبی: ۶/۱۵۶۔

(۴۸) سورة الطلاق/۶۔

(۴۹) سورة القصص/۲۶۔

(۵۰) الحدیث اخرجه مسلم فی صحیحه: ۳/۱۱۸۴ کتاب البیوع باب فی المزارعة والمواجرة رقم الحدیث ۱۱۹۔

کے لیے رزق کا ایک راستہ کھولا ہے (۵۱)۔
اور جیسا کہ بیع میں معقود علیہ "عین" ہوتا ہے اسی طرح اجارہ میں معقود علیہ "منافع" ہوتے ہیں۔
اور اجارہ کے لوازمات میں سے یہ ہے اگر اجارہ کسی مدت کے لیے ہو تو وہ مدت متعین کی جائے، مثلاً مہینہ، سال وغیرہ، قرآن کریم کی آیت "علی ان تاجرنی ثمانی حجج" سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ مدت اجارہ متعین ہونی چاہیے (۵۲)۔

الفصل الأول

﴿ وعن ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا بَعَثَ اللّٰهُ نَبِيًّا إِلَّا رَعَى الْغَنَمَ فَقَالَ أَصْحَابُهُ وَأَنْتَ فَقَالَ نَعَمْ كُنْتُ أَرْعَى عَلَى قَرَارِيطَ لِأَهْلِ مَكَّةَ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۵۳)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے کوئی نبی نہیں بھیجا مگر اس نے بکریاں چرائی ہیں تو صحابہ نے عرض کیا اور حضرت آپ نے بھی بکریاں چرائی ہیں؟ تو آپ نے فرمایا ہاں، میں بھی چند قیراط کے عوض اہل مکہ کی بکریاں چرایا کرتا تھا"۔

منصب نبوت اور رسالت خداوند متعال کی طرف سے ایک موہوبی چیز ہے کسبی نہیں، اگر بالفرض رسالت کا مدار کسب و اکتساب پر ہوتا تو رسولوں کی بعثت کا مدار عبادت کی سرگرمی پر ہوتا کہ جتنی عبادت زیادہ ہوتی اسی کثرت سے رسولوں کی تشریف آوری بھی ہوتی اسی طرح جانب سلب میں رسولوں کی فترت کا مدار عبادت کی سرد مہری پر ہوتا کہ جتنی عبادت کم ہوتی اور گمراہی زیادہ ہوتی تو عدم اکتساب کی وجہ سے رسول بھی کم تشریف لاتے، حالانکہ یہاں معاملہ برعکس ہے کہ جتنی عبادت زیادہ ہوئی اسی قدر رسولوں کی آمد میں تاخیر ہوئی اور جتنی گمراہی اور ضلالت نے شدت اختیار کی اسی قدر رسولوں کی آمد کا زمانہ قریب تر ہوتا گیا پھر جب خدا

(۵۱) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۶/۱۵۱۔۱۵۲ کتاب الاجارۃ۔
(۵۲) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۶/۱۵۲ کتاب الاجارۃ۔
(۵۳) الحدیث اخرجہ البخاری فی الاجارات: ۱/۳۰۱ باب رعی الغنم علی قراریط۔

کا کوئی رسول آیا تو اس کی زیر قیادت عبادت کر کے ایک بھی رسول نہین بنا اور جب ان کی تعلیمات کے نقوش مٹنے لگے تو ایسے ایسے رسولون کی آمد ہوئی جن کا پہلی شریعت سے کوئی تعلق نہ تھا یا تعلق تو تھا لیکن نسخ کا تعلق تھا اس لیے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں ہے کہ رسول کسی ریاضت و عبادت سے نہین بنتے بلکہ خود بنے بنائے آتے ہیں، چنانچہ قرآن حکیم میں ارشاد ہے: "اَللّٰهُ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ" (۵۴)

یعنی رسولوں کا انتخاب خداوند قدوس کرتے ہیں ازخود کوئی رسول یا نبی نہیں بن سکتا بلکہ رسول لوگوں کے پاس اس طرح آتا ہے جیساکہ حکومت کی طرف سے کوئی حاکم مقرر ہو کر آتا ہے "يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ" (۵۵)

بڑی بڑی ڈگریاں حاصل کی جاسکتی ہیں مگر حکومت کا کوئی عہدہ حکومت کے انتخاب کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

لیکن چونکہ رسالت ایک قسم کی سفارت ہے اور ہر سفیر کے لیے قابل ہونا ضروری ہے اور لیاقت و استعداد کے بعد یہ صلاحیت پیدا ہوجاتی ہے کہ نظر حکومت اگر اسے انتخاب کرنا چاہے تو کرلے البتہ یہ ضروری نہیں کہ ہر قابل کو سفیر منتخب کیا جائے اسی طرح رسالت و نبوت ایک وہبی منصب ہے کسبی نہیں اور نہ ہی نبوت و رسالت ارتقائی کمالات میں سے کوئی ممکن الحصول کمال ہے اور حدیث میں جو فرمایا:

"لوکان بعدی نبی لکان عمر" (۵۶) کا مطلب یہ ہے کہ میری امت میں اگر بلحاظ کمال دیکھا جائے تو عمرؓ میں رسالت کی صلاحیت موجود ہے مگر چونکہ منصب نبوت پر تقرری کے لیے اب کوئی جگہ باقی نہیں رہی اس لیے نبی وہ نہیں ہیں۔

رسول و نبی خدا تعالی کے فرستادہ اور پیغام بر ہوتے ہیں اسی کی جانب سے وہ اصلاح کے لیے کھڑے کیے جاتے ہیں اور یہ مرتبہ کسب سے اگرچہ کسی کو حاصل نہیں ہوتا لیکن وہبی طور پر بھی ہر کس وناکس کو یہ منصب سپرد نہیں کیا جاتا، بلکہ باکمال شخصیات کو اس پر فائز کیا جاتا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے:

"اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ" (۵۷)

اور ان کی تربیت صفت اصطفاء اور اجتباء کے ماتحت ہوتی ہے، ان کی ہر نشست و برخاست، ہر فعل

---

(۵۴) سورۃ الحج/۷۵۔

(۵۵) الاعراف:/۳۵۔

(۵۶) الحدیث اخرجہ الترمذی فی جامعہ: ۶۱۹/۵ کتاب المناقب، مناقب عمر بن الخطاب، رقم الحدیث ۳۶۸۶۔

(۵۷) سورۃ الانعام/۱۲۴۔

وقول کی قدرت خود نگراں ہوتی ہے اور اسی حفاظت کی وجہ سے ان کو صفت عصمت حاصل ہوتی ہے (۵۸) ۔

منصب نبوت کے فریضہ کی ادائیگی کی وجہ سے نبی کا کمال یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک انسان ہو، کیونکہ اصلاح کے لیے صرف علم کافی نہیں احساس کی بھی ضرورت ہے، جو غم نہیں کھا سکتا وہ ایک غمزدہ کی پوری تسلی بھی نہیں کرسکتا، جو بھوک سے آزاد ہو وہ ایک بھوکے کے ساتھ صحیح دلسوزی کرنا بھی نہیں جانتا اور جو فطرت انسانی کی کمزوریوں سے آشنا نہیں وہ ان کمزوریوں پر اغماض بھی نہیں کرسکتا اور پھر مزید اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے معاشرہ سے قریبی ربط اور تعلق رکھنا بھی ضروری ہوتا ہے تاکہ اصلاح اور تبلیغ کے کسی بھی موڑ پر پورے معاشرہ کے افراد اور نبی کے درمیان اجنبیت اور غیریت کی دیوار حائل نہ ہو اس لیے نبی کو ابتداء میں ایسے آزمائشی دور سے گذارا جاتا ہے کہ جس کے بعض مرحلے تو بظاہر تو بہت نچلی سطح کے معلوم ہوتے ہیں، لیکن نتائج و اثرات کے اعتبار سے وہی مرحلے بہت ہی دور رس اور کار آمد ثابت ہوتے ہیں ۔

علامہ مظہرؒ فرماتے ہیں کہ ایسا ہی ایک مرحلہ بکریوں کو چرانے کا ہے بظاہر اگرچہ بہت معمولی درجہ کی چیز معلوم ہوتی ہے، لیکن اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہی بکریوں کا چرانا محبت و شفقت، محنت و مشقت، باہمی ربط و تعلق اور عام خیر خواہی ونگہداشت کا ایک بہترین سبق ہے جو کسی رہبر و مصلح کی حیات کا بنیادی وصف ہے ۔

چنانچہ ہر نبی بکریوں کے چرانے اور ان کے اختلاط سے حلم و شفقت کا درس لیتا تھا، کیونکہ جب وہ حضرات بکریوں کو چرانے کی مشقت پر صبر کرتے اور ان سے مضر چیزوں کا دفاع کرتے اور ان کے اختلاف طبائع سے واقف ہوجاتے تھے اور باوجود انتشار کے ان کو کسی چراگاہ اور مشرب پر جمع کرتے تھے اس سے ان کو بکریوں کے ضعف اور ایک چراہ گاہ سے دوسری چراہ گاہ کی طرف منتقل کرنے کی ضرورت بھی محسوس ہوتی تھی اور ساتھ ہی مختلف قسم کے لوگوں کے اختلاط سے ان کی عقول کا اندازہ بھی لگاتے تھے جس کی وجہ ان کی طرف سے مشقت برداشت کرنا اور ان کو دعوت دینا آسان ہوجاتا تھا اور اس مشقت کو برداشت کرنے کی بدولت وہ اپنی امت کی دعوت سے اکتاتے نہیں تھے، جیسا کہ بادشاہ کا حال رعیت کے ساتھ ہوتا ہے ایسے ہی نبی کا حال امتی کے ساتھ ہوتا ہے اور چرواہے کا حال بکریوں کے ساتھ ہوتا ہے (۵۹) ۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

(۵۸) ماخوذ ترجمان السنۃ: ۱/۳۶۰۔۳۶۱۔

(۵۹) دیکھیے شرح الطیبی: ۶/۱۵۷۔

﴿وعن﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ نَفَرًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرُّوا بِمَاءٍ فِيهِمْ لَدِيغٌ أَوْ سَلِيمٌ فَعَرَضَ لَهُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَاءِ فَقَالَ هَلْ فِيكُمْ مِنْ رَاقٍ إِنَّ فِي الْمَاءِ رَجُلًا لَدِيغًا أَوْ سَلِيمًا فَانْطَلَقَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ عَلَى شَاءٍ فَبَرَأَ فَجَاءَ بِالشَّاءِ إِلَى أَصْحَابِهِ فَكَرِهُوا ذَلِكَ وَقَالُوا أَخَذْتَ عَلَى كِتَابِ اللهِ أَجْرًا حَتَّى قَدِمُوا الْمَدِينَةَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ أَخَذَ عَلَى كِتَابِ اللهِ أَجْرًا فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللهِ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ، وَفِي رِوَايَةٍ أَصَبْتُمْ اقْسِمُوا وَاضْرِبُوا لِي مَعَكُمْ سَهْمًا (۱)

"صحابہ کرامؓ کی جماعت کا ایک چشمے کے پاس سے گذر ہوا، اس چشمے میں والوں میں ایک آدمی بچھو کا کاٹا ہوا یا سانپ کا ڈسا ہوا تھا، تو چشمے والے لوگوں کا ایک آدمی صحابہؓ سے ملا تو صحابہ میں سے ایک نے اس بیمار پر چند بکریوں کے عوض سورہ فاتحہ پڑھ کر دم کیا تو مریض تندرست ہوگیا، چنانچہ وہ بکریاں لے کر صحابہ کی جماعت کے پاس آئے، تو انھوں نے اس کے عمل کو ناپسند کیا اور کہا تم نے کتاب اللہ کے عوض اجرت لی ہے، یہاں تک کہ وہ مدینہ آئے، چنانچہ انھوں نے حضور سے عرض کیا یارسول اللہ انھوں نے کتاب اللہ پر اجرت لی ہے، تو آپؐ نے فرمایا: بیشک ان چیزوں میں جن پر تم اجرت لیتے ہو سب سے زیادہ حق کتاب اللہ کا ہے ایک روایت میں ہے تم نے ٹھیک کیا ان بکریوں کو تقسیم کرلو اور اپنے ساتھ میرا بھی حصہ لگاؤ"۔

قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں کہ مراد "ماء" سے "اھل الماء" ہیں یعنی وہ قبیلہ جس کا پڑاؤ پانی کے ساتھ تھا اور "فیھم" کی ضمیر بھی اسی مضاف محذوف یعنی "اھل" کی طرف راجع ہے۔

"لدیغ" فعیل کا وزن ہے بمعنی "ملدوغ" اس کا اطلاق اکثر اس شخص پر ہوتا ہے جس کو بچھو کاٹ لے اور "سلیم" کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جس کو سانپ ڈس لے اور اس کو "سلیم" بھی تفاؤلاً کہا جاتا ہے۔

جھاڑ پھونک اور تعویذ کا حکم

علماء نے اس حدیث سے قرآن کریم کی آیات اور ذکر اللہ کے ذریعہ دم کرنے کے جواز کا استنباط کیا ہے (۲)۔

(۱) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۲/۸۵۴ کتاب الطب، باب الشرط فی الرقیۃ بقطیع من الغنم، والروایۃ الاخری اخرجہا البخاری فی الاجارۃ: ۱/۳۰۴ باب مایعطی فی الرقیۃ علی احیاء العرب بفاتحۃ الکتاب۔ (۲) دیکھئے شرح الطیبی: ۶/۱۵۸۔

چنانچہ دم کے جواز پر حضرت یزید بن ابی عبیدؒ کی روایت بھی دلیل ہے: "رأیتُ أثرَ ضربةٍ فی ساقِ سلمةَ بن الأکوعِ، فقلتُ یا أبا مسلم ماهذه الضربةُ؟ قال ضربةٌ أصابتنی یوم خیبرَ، فقال الناسُ أُصیبَ سلمةُ، فأتیتُ النبیَّ صلی اللّٰه علیه وسلّم فنفثَ فیه ثلثَ نفثاتٍ فما اشتکیتُها حتی الساعةَ (۳) اس روایت میں حضرت سلمۃ بن الاکوعؓ کے زخم کا ذکر ہے کہ وہ خدمت نبوی میں حاضر ہوئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے زخم پر تین مرتبہ دم فرمایا تو زخم درست ہوگیا۔

اسی طرح دوسری روایت میں ارشاد ہے: "کان رسولُ اللّٰهِ صلی اللّٰه علیه وسلم إذا صلّی الغداةَ جاء خدمُ المدینةِ بآنیتِهم فیها الماءُ فمایأتون بإناءٍ إلا غمسَ یدَه فیها فربّما جاؤا بالغداةِ الباردةِ فیغمِسُ فیها" (۴)

"یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب فجر کی نماز سے فارغ ہوجاتے تو مدینہ منورہ کے خدام اپنے برتنوں کو لے کر آپہنچتے، جن میں پانی ہوتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر ہر برتن میں اپنا دست مبارک ڈال دیا کرتے تھے، بسا اوقات ایسا ہوتا تھا کہ سردی کی صبح ہوتی تھی پھر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنا دست مبارک ان میں ڈال دیتے تھے"۔

نیز بخاری و مسلم ہی میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم معوذتین پڑھ کر اپنے اوپر دم کیا کرتے تھے: "عن عائشةَ: أنّ رسولَ اللّٰهِ صلّی اللّٰه علیه وسلّم کان إذا اشتکی یقرأُ علی نفسِه بالمعوّذاتِ" (۵)

خلاصہ یہ ہے کہ قرآنی آیات یا ادعیہ ماثورہ سے شفاء کا انکار کرنا سراسر جہالت و حماقت اور لاکھوں و کروڑوں انسانوں کے تجربات کو جھٹلانا ہے۔

اور تعویذ کا مسئلہ بھی اسی کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے، چنانچہ روایات میں تصریح ہے کہ جو آدمی ان کلمات کو پڑھ نہ سکے تو وہ ان کلمات کو لکھ کر گلے میں ڈال لے۔

چنانچہ ابوداؤد جلد ثانی میں حضرت موسیٰ بن اسماعیلؒ کی روایت میں دعائیہ کلمات کے بعد تصریح ہے: "وکان عبدُ اللّٰهِ بنُ عمرٍو یعلّمُهنّ من عقلَ من بنیه ومن لم یعقل کتبَه فأعلقَه علیه" (۶)

"عبداللہ بن عمروؓ ان دعائیہ کلمات کو جو پڑھ سکتا تھا اس کو تو سکھادیا کرتے تھے اور جو نہیں پڑھ سکتا تھا اس کے لیے لکھ کر اس کے گلے میں لٹکا دیا کرتے تھے"۔

---

(۳) دیکھیے مشکوۃ المصابیح: ۵۳۳/۲باب فی المعجزات، الفصل الاول۔

(۴) دیکھیے مشکوۃ المصابیح: ۵۱۹/۲باب فی اخلاقہ و شمائلہ صلی اللہ علیہ وسلم، الفصل الاول۔

(۵) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی فضائل القرآن: ۷۵۰/۲، باب فضل المعوذات، و مسلم فی صحیحہ: ۱۷۲۳/۴ کتاب السلام، باب رقیۃ المریض بالمعوذات، رقم ۲۱۹۲۔

(۶) الحدیث اخرجہ الامام ابوداؤد فی کتاب الطب: ۱۸۷/۲ فی باب کیف الرقی۔

اور بذل المجہود میں اسی مقام پر حضرت شیخ فرماتے ہیں: "فیه دلیل علی جواز کتابة التعاویذ والرقی وتعالیقها" (۷)

دوسری بات اس حدیث سے یہ ثابت ہوئی کہ دم کرکے اجرت لینا جائز ہے اور تعویذ بھی اسی کے حکم میں ہے، چنانچہ حضرات صحابہؓ کے اجرت میں بکریاں لینے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر نہیں فرمائی، بلکہ مزید ان کی دلجوئی کے لیے فرمایا کہ میرے لیے بھی حصہ مقرر کرو۔

اسی طرح ابن ماجہ کی روایت میں ارشاد ہے: "خیر الدواء القرآن" (۸)

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس حدیث کو زاد المعاد میں ذکر کرکے اس سے استدلال کیا ہے (۹)۔

اس کے علاوہ دیگر احادیث سے بھی اجرت لینا ثابت ہے اور انہی احادیث کی روشنی میں علماء و فقہاء کا اس پر تقریباً اتفاق ہے کہ اس طرح دم کرنے یا تعویذ لکھنے پر معاوضہ لینا جائز ہے جس طرح طبیبوں اور ڈاکٹروں کے لیے علاج کی فیس لینا جائز ہے۔ ہاں اگر بغیر معاوضہ فی سبیل اللہ بندگان خدا کی خدمت کی جائے تو وہ بلند درجہ کی بات ہے اور حضرات انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام سے نیابت کی نسبت رکھنے والوں کا طریقہ یہی ہے (۱۰)۔

باب احیاء الموات والشرب

الفصل الأول

﴿عن﴾ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ عَمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ قَالَ عُرْوَةُ قَضَى بِهِ عُمَرُ فِي خِلَافَتِهِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱۱)

"جس شخص نے ایسی زمین کو آباد کیا جو کسی کی ملک نہ ہو تو آباد کرنے والا اس کا زیادہ حق دار ہے

(۷) دیکھیے بذل المجہود: ۱۶/۲۲۳ باب کیف الرقی۔

(۸) الحدیث اخرجہ ابن ماجۃ فی سننہ: ۲/۱۱۵۸ کتاب الطب، باب الاستشفاء بالقرآن۔

(۹) دیکھیے زاد المعاد فی ہدی خیر العباد: ۴/۱۷۶ فصل فی ہدیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رقیۃ اللدیغ بالفاتحۃ۔

(۱۰) دیکھیے معارف الحدیث: ۷/۱۵۸ دم کرنے اور جھاڑنے پر معاوضہ لینا۔

(۱۱) الحدیث اخرجہ البخاری فی المزارعۃ: ۱/۳۱۴ باب من احیا ارضاً مواتا، قال فی حاشیۃ جامع الاصول وفی روایۃ "من اعمر" والنسخۃ الموجودۃ للبخاری کذلک بلفظ "اعمر" والتفصیل فی التعلیقات علی جامع الاصول ج۱ ص ۳۴۷، الکتاب السادس فی احیاء الموات۔

، عروہ کہتے ہیں حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت میں یہی فیصلہ کیا"۔

"مَوَات" بفتح المیم اور "شِرب" بکسر الشین ہے، "موات" کے معنی ہیں غیر آباد زمین، اس کے مقابلہ میں آباد زمین کو "عامر" کہا جاتا ہے، امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "مَوَات" اس غیر آباد زمین کو کہتے ہیں جو کسی کی مملوک نہ ہو اور نہ شہر کے متعلقات میں سے ہو بلکہ شہر سے خارج ہو، چاہے قریب ہو یا بعید۔

اور "شِرب" پانی کے حصہ کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح شریعت میں پانی سے انتفاع کا وہ حق ہے جو اپنی کھیتی اور باغ کو سیراب کرنے اور جانوروں کو پلانے کے لیے ہر انسان کو حاصل ہوتا ہے (۱۲)۔

احادیث کی روشنی میں اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ویران زمین آباد کرنے سے ملکیت میں آجاتی ہے، چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت میں اسی پر فیصلہ ہوا، البتہ آباد کرنے کی شرائط میں اختلاف ہے (۱۳)۔

امام اعظمؒ کے نزدیک آباد کرنا اس وقت معتبر ہوگا جبکہ امام یعنی وقت کی حکومت کی اجازت سے آباد کیا جائے، بغیر اجازت کے احیاء معتبر نہیں۔

جبکہ امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک اجازت شرط نہیں۔ ان حضرات کا استدلال حدیث مذکور اور دیگر احادیث کے عموم سے ہے، جن میں اذن امام کی کوئی قید نہیں، چنانچہ قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں کہ منطوق حدیث اس بات پر دال ہے کہ "ارض موات" کی تملیک کے لیے تعمیر اور آبادی کافی ہے، حاکم کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔

اور مفہوم حدیث اس بات پر دال ہے کہ صرف پتھروں کا رکھنا اور نشان لگانا تملیک کے لیے کافی نہیں بلکہ تعمیر ضروری ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: "لیسَ للمرءِ إلّاَ ماطابَت بہ نَفسُ إمامِہ"

لہٰذا جہاں امام کے اذن کا ذکر نہیں اور مطلق ہے اس کو مقید پر حمل کریں گے، کیونکہ اصول یہی ہے: "المطلقَ یحمَلُ علی المقیَّدِ والساکِتُ علَی النَاطِقِ إذاکانا فی حادِثۃٍ" (۱۴)

اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان تشریع عام نہیں، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے

---

(۱۲) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۶۳/۶۔

(۱۳) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ۳۲۸/۵ کتاب احیاء الموات۔

(۱۴) دیکھیے المرقاۃ: ۱۳۰/۶۔

بحیثیت امام کے اعلان اذن تھا (۱۵) اور حدیث کے الفاظ "احیا اور عمّر" سے مراد مطلق احیاء اور تعمیر نہیں بلکہ وہ احیاء اور تعمیر مراد ہے جو شرائط کے مطابق ہو اور احیاء کی شرائط میں سے ایک شرط "اذن امام" ہے۔

امام صاحبؒ کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے: "لاحِمٰی اِلاّ للّٰہ ولرسولہ" اور مطلب یہ ہے کہ مباح زمین کے تصرف کا حق اللہ اور اس کے رسول کو حاصل ہے اور ان کے نائبین ائمہ کو حاصل ہے، کسی عام آدمی کو مباح زمین میں تصرف کا حق از خود حاصل نہیں، جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں سردار لوگ سرسبز اور شاداب علاقے اپنے گھوڑوں اور اونٹوں کے لیے بطور چراہ گاہ کے مخصوص کرلیتے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا یہ عمل باطل قرار دیا اور اس عمل سے روکا (۱۶)۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ مباح زمینوں کا معاملہ امام کے اختیار میں ہوتا ہے اور اس کے اذن کے بغیر کسی کا کوئی تصرف معتبر نہیں۔

باب العطایا

"عطایا" عطیہ کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں اپنی کوئی مملوک چیز دوسرے کو بخشش کرنا اور اس کی مختلف صورتیں ہیں ھبہ، وقف، عمری، رقبی وغیرہ۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ یہاں "عطایا" سے مراد بادشاہوں اور امراء کی بخششیں اور ان کے انعام ہیں (۱۷)۔

"منہاج العابدین" میں امام غزالیؒ نے اس زمانے کے امراء کے عطیات کو قبول کرنے کے متعلق اختلاف نقل کیا ہے، چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جس چیز کے متعلق حرمت کا یقین نہ ہو اس کو لینا جائز ہے، فقیر کے لیے بھی اور غنی کے لیے بھی، البتہ گناہ معطی پر ہوگا، اگر اس مال میں کوئی خرابی ہے جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکندریہ کے بادشاہ مقوقس کا ہدیہ قبول فرمایا تھا اسی طرح یہود سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض لیا تھا جبکہ یہود کے بارے میں قرآن حکیم کا فیصلہ ہے: "اَکّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ" جس سے یہ

(۱۵) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۸/۱/کتاب احیاء الموات۔

(۱۶) شرح الطیبی: ۶/۱۶۴۔

(۱۷) دیکھیے المرقاۃ: ۶/۱۴۸۔

معلوم ہوتا ہے کہ جب تک یہ یقین نہ ہو کہ یہ مال حرام ہے محض شک وشبہ کی بنیاد پر لینے سے منع نہیں کیا جائے گا۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اولیٰ یہ ہے کہ امراء اور سلاطین کے اموال کا حلال ہونا جب تک یقینی طور پر معلوم نہ ہو تو نہیں لینا چاہیے، کیونکہ آج کے دور میں حرام غالب ہوتا ہے اور حلال مفقود ہوتا ہے اور بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا ہے کہ جس چیز کی حرمت کے متعلق یقین نہ ہو وہ فقیر کے لیے حلال ہے غنی کے لیے نہیں، البتہ اگر حرمت یقینی ہے تو پھر کسی کے لیے حلال نہیں اور فقیر کے لیے تو بادشاہ کا مال ویسے بھی جائز ہے، کیونکہ اگر بادشاہ کا اپنا ہوگا اور فقیر کو دیدیا تو ظاہر ہے کہ وہ درست ہے اور اگر مال فی یا خراج یا عشر ہوگا تو بھی فقیر کا اس میں حق ہوتا ہے۔

اور یہی حکم اہل علم کا بھی ہے، چنانچہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے:

"مَنْ دَخَلَ فی الإسلام طائعاً وقرأ القرآنَ ظاهراً فله فی بیتِ المَالِ کلَّ سنةٍ مِائتا دِرْهَمٍ وروِیَ مائتا دینارٍ إن لم یأخُذْها فی الدنیا أخَذَها فی العقبیٰ" "کہ جو شخص برضاء ورغبت اسلام میں داخل ہوا اور اس نے قرآن یاد کیا تو وہ بیت المال سے ہر سال دو سو درہم یا دو سو دینار لینے کا حقدار ہے اگر وہ اپنا یہ حق دنیا میں وصول نہیں کرے گا تو وہ "یعنی اس کا اجر" اسے عقبیٰ میں مل جائے گا" (۱۸)۔

الفصل الأول

※ وعن ※ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ الْعُمْرَى جَائِزَةٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۹)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عمریٰ جائز ہے"۔

"عمریٰ" کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے کہے کہ میں نے اپنا یہ مکان تمہیں عمر بھر کے لیے دیدیا۔

تو "عمریٰ" بمعنی اعطاء الدار اور مُعمِر بمعنی مُعطی اور مُعمَرلہ بمعنی معطیٰ لہ کے ہے، اختلاف مذاہب کے اعتبار سے علامہ نوویؒ نے عمریٰ کی تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱۸) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۱۳۸/۶ والتعلیق الصبیح: ۳/۳۷۵۔۳۷۶۔

(۱۹) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/ ۳۵۷ کتاب الھبة، باب ماقیل فی العمری والرقبی۔ ومسلم فی کتاب الھبات: ۲/

❶ پہلی صورت یہ ہے کہ مُعمِر یوں کہے: "أعمَرتُک هذه الدار فاذامتَّ فهی لِوَرثتکَ اولعقبک" یہ صورت بالاتفاق جائز ہے اور یہ ھبہ وتملیک العین ہے گھر معمرلہ کا ہوگا اس کے بعد اس کے ورثہ کا ہوگا، اگر ورثہ نہیں ہوگئے تو بیت المال کا ہوگا مُعمِر اور واھب کے پاس کسی صورت میں نہیں لوٹ سکتا۔

❷ مُعمِر کہتا ہے: "جَعلتُهالک عُمرَکَ یا أعمَرتُکَ هذه الدارَ" مزید کوئی قید ذکر نہیں کرتا، حنفیہ اور اصح قول میں شافعیہ کے نزدیک یہ صورت پہلی صورت پر محمول ہے اور گھر ہمیشہ کے لیے واھب کے ہاتھ سے نکل گیا اور معمرلہ کا ہوگیا۔

❸ مُعمِر یوں کہے: "جعلتُهالکَ عَمرَکَ فإذامتَّ عادَت إليَّ أو إلیٰ وَرَثتي"

مُعمِر نے یہاں شرط لگائی کہ تیرے مرنے کے بعد یہ گھر دوبارہ میرا ہوگا۔ اس صورت کے بارے میں بھی حنفیہ اور شافعیہ کا اصح قول یہی ہے کہ اس کا حکم وہی ہے جو پہلی صورت کا ہے اور حنفیہ کے نزدیک یہ ہبہ اور تملیک العین ہے جس کے ساتھ شرط فاسد لگ گئی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ھبہ کے ساتھ جب شرط فاسد لگ جائے تو ہبہ صحیح ہوجاتا ہے اور شرط باطل ہوجاتی ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک "عمریٰ مطلقہ" تو صحیح ہے "موقتہ" یعنی تیسری صورت صحیح نہیں اور امام مالکؒ کے نزدیک "عمریٰ" تمام صورتوں میں "تملیک المنافع" کا نام ہے "تملیک العین" کا نام نہیں، لہذا "عمریٰ" سے عین کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔

احادیث سے حنفیہ اور جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ اس کے بعد حضرت جابرؓ کی روایت میں ارشاد ہے:

"ان العمریٰ میراث لاهلها" (۲۰)

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "أنَّ رسولَ الله صلّی الله علیه وسلّم قال: لاعُمریٰ ولا رُقبیٰ فمَنْ أعمَرَ شیئاً أوْ أرقبَهُ فهوله حیاتَه ومَمَاتَه" یہاں لاعمریٰ لارقبیٰ سے اس طرف اشارہ ہے کہ عمریٰ اور رقبیٰ واپسی کی امید کے ساتھ تمھارے لیے مناسب نہیں چونکہ وہ واپس تمھیں نہیں ملے گی (۲۱)، ایسی ہی حضرت جابر کی ایک اور روایت ہے: "مَنْ أعْمَرَ عُمریٰ فهي لِلّذي أُعمِرَ حیّاً ومیّتاً ولِعَقِبه" جو اس باب کی فصل ثالث میں مذکور ہے۔

۱۲۴۸ باب العمریٰ، رقم الحدیث ۱۲۲۶۔

(۲۰) دیکھیے شرح الطیبی: ۱٤٦/٦ ـ ۱٤٧ و شرح مسلم للنووی: ۲/ ۳۸ باب العمریٰ۔

(۲۱) دیکھیے جامع الاصول لابن الاثیر: ۱٤۵/۸ رقم الحدیث ۶۰۰۴۔

الفصل الثانی

﴿ وعنه ﴾ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْعُمْرٰى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا وَالرُّقْبٰى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ (۲۲)

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عمریٰ اور رقبیٰ جائز ہیں اس کے لیے جس کو ہبہ کیا گیا ہے"۔

"رقبی" فعلی کا وزن ہے مراقبت اور رقوب سے ماخوذ ہے اور چونکہ اس میں ہر ایک دوسرے کی موت کا منتظر ہوتا ہے، اس لیے اس کو رقبی کہا گیا ہے اور یہ بھی ہبہ کی ایک شاخ ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ واہب کہے: "وهبتُ داري لكَ فإن مِتَّ قبلي رجعتْ إليّ وإن مُتُّ قبلكَ فهي لكَ"

"کہ میں اپنا مکان تمہیں اس شرط کے ساتھ دیتا ہوں کہ اگر تم مجھ سے پہلے مر گئے تو یہ مکان واپس میری ملکیت میں آجائے گا اور اگر میں تم سے پہلے مر گیا تو یہ تمہاری ملکیت میں رہے گا" (۲۳)۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نصوص اس بات میں صریح ہیں کہ رقبی عمریٰ کی طرح جائز ہے اور یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے، البتہ امام اعظمؒ کی طرف یہ روایت منسوب ہے کہ رقبیٰ باطل ہے، تو اس کی توجیہ دو طریقے سے ہوسکتی ہے: اول یہ کہ رقبیٰ کی صورت میں ھبہ صحیح اور مطلقاً نافذ ہے بغیر کسی شرط کے اور موھوب لہ کی موت کے بعد واھب کی طرف یا اس کے وارث کی طرف اس چیز کا واپس ہونا باطل ہے، بلکہ عمریٰ کی طرح رقبی میں بھی تملیک العین ہے، لہذا موھوب لہ اس کا مالک ہے۔

دوسرے یہ کہ خود رقبیٰ اور ھبہ کو باطل غیر نافذ کہا جائے تو پھر امام صاحبؒ کا قول اس صورت پر محمول ہوگا جبکہ موھوب لہ کی ملک کو واھب کی موت پر معلق کیا جائے اور ظاہر ہے کہ جب ملکیت ایک ایسی چیز کے ساتھ معلق کی جائے جس کا وقوع خطرے میں ہو تو ملکیت اور ہبہ باطل غیر نافذ ہوں گے اور بطلان کا یہ حکم جواز کے حکم کے منافی نہیں، کیونکہ جواز تو اس صورت میں ہے جبکہ موھوب لہ کی ملک "منجز" فوراً ہو معلق نہ ہو، البتہ صرف یہ شرط لگائی گئی ہو کہ موھوب لہ کی موت کے بعد وہ مکان واھب کو ملے گا اور ظاہر

(۲۲) الحدیث رواہ احمد فی مسندہ: ۳/۳۰۳، والترمذی فی جامعہ: ۳/۶۳۴ کتاب الاحکام، باب ماجاء فی الرقبی، رقم الحدیث ۱۳۵۱ و ابوداود فی سننہ: ۳/۲۹۵ کتاب البیوع، باب فی الرقبی رقم ۳۵۵۸۔

(۲۳) دیکھیے المرقاۃ: ۶/۱۵۱۔

ہے کہ یہ شرط فاسد ہے جس سے ہبہ فاسد نہیں ہوتا (۲۴)۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ رقبی کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ رقبی کی تفسیر میں اختلاف پر مبنی ہے۔

اگر رقبی سے ہبہ حقیقی اور تملیک العین مراد ہے تب تو ہبہ اور رقبی جائز ہوگا اور جو شرط فاسد لگائی جائے گی وہ باطل ہوگی۔

اور اگر رقبی سے مراد یہ ہے کہ فی الحال موهوب لہ اس کا مالک نہیں بلکہ بطور عاریت اس کو استعمال کررہا ہے، تو واهب اگر پہلے مر جائے تو موهوب لہ اس کا مالک ہوگا گویا کہ فی الحال عاریت ہے اور ہبہ کی وصیت مال کے اعتبار سے ہے تو چونکہ فی الحال ملکیت نہیں بلکہ ملکیت کو ایک ایسی چیز کے ساتھ معلق کیا گیا ہے جس کا وقوع خطرے میں ہے، تو اس لیے یہ باطل اور غیر نافذ ہے، لہذا اقوال ائمہ میں کوئی تعارض نہیں جواز اور عدم جواز کا محل ایک نہیں اور نہ ہی احادیث میں کوئی تعارض ہے، لہذا عادت اور عرف کی تبدیلی کی بنیاد پر جہاں جو تفسیر مراد ہوگی وہاں وہی حکم ہوگا (۲۵)۔

دفع تعارض

اور جن روایات میں مطلقاً ممانعت آئی ہے، جیسے حضرت جابرؓ کی روایت جو اس روایت سے پہلے ہے "لاتُرقِبُوا ولاتُعْمِرُوا" اس نہی کو حضرات علماء کرام نے نہی ارشاد پر حمل کیا ہے نہ کہ تحریم پر، یعنی عمری اور رقبی کرنا تمہاری مصلحت کے خلاف ہے کہ تم کوئی چیز ھبہ میں دیتے ہو اور پھر واپس لینے کی امید رکھتے ہو جبکہ وہ چیز تمہاری ملک سے نکل گئی، چاہے ھبہ کے لفظ سے ہو یا عمری اور یا رقبی کے لفظ سے (۲۶)۔

چنانچہ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث میں نہی کی علت اور سبب یہ بتایا ہے "فمن أَرْقَبَ شیئاً أو أَعْمَرَ فلورثتہ" کہ اس دھوکہ اور گمان کی وجہ سے "عمریٰ" اور "رقبیٰ" نہیں کرنا کہ وہ چیز تمہاری ملکیت سے نہیں نکلے گی اور واپس تمہارے پاس آئے گی، بلکہ وہ چیز مکمل طور پر معمرلہ اور موهوب لہ کی ملکیت ہوجائے گی، جس میں وہ ہر قسم کا تصرف کرسکتا ہے اور تمہیں اس میں کسی قسم کا حق نہیں (۲۷)۔

---

(۲۴) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۲۳/۱۶ باب الرقبی۔

(۲۵) دیکھیے الکوکب الدری: ص ۳۸۹ باب ماجاء فی الرقبی۔

(۲۶) دیکھیے المرقاۃ: ۱۵۱/۶۔

(۲۷) شرح الطیبی: ۱۶۸/۶۔

باب

الفصل الأول

﴿ وعن ﴾ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوْءِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۸)

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہبہ کر کے رجوع کرنے والا کتے کی طرح ہے، جو قے کر کے اس کو کھاتا ہے ہمارے لیے بُری مثال مناسب نہیں“۔

کسی کو کوئی چیز بطور ہبہ دے کر واپس لینے کے بارے میں اختلاف ہے کہ جائز ہے یا نہیں، چنانچہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک ”رجوع فی الہبہ“ حرام اور ناجائز ہے نہ دیانۃً رجوع کرسکتا ہے اور نہ قضاءً، البتہ والد اگر اپنے ولد کو کوئی چیز دے تو رجوع کرسکتا ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک واہب نے جب تک کوئی عوض حاصل نہ کیا ہو تو اس وقت تک وہ رجوع کرسکتا ہے البتہ کراہت کے ساتھ، گویا کہ حنفیہ کے نزدیک قضاءً رجوع کا مستحق ہے اور دیانۃً نہیں (۲۹) لیکن یہ حکم اجنبی کے لیے ہے اپنے محرم کو اگر کوئی چیز ھبہ میں دے تو رجوع نہیں کرسکتا (۳۰)۔

ائمہ ثلثہ کا استدلال ایک تو ان روایات سے ہے جن میں ”لایحل“ کے الفاظ آئے ہیں (۳۱)۔

دوسرے روایت مذکورہ سے ہے جس میں آپؐ نے ہبہ سے رجوع کرنے والے کو اس کتے کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو قے کر کے چاٹ لیتا ہے، اس تشنیع کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز ہبہ کر کے واپس لینا جائز نہیں (۳۲)۔

---

(۲۸) الحدیث رواہ البخاری فی الحیل، باب فی الهبة والشفعة، رقم الحدیث ۶۹۷۵۔

(۲۹) دیکھیے عمدة القاری: ۱۴۸/۱۳ باب ھبة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها۔

(۳۰) دیکھیے الهدایة: ۲۹۰/۳ باب مایصح رجوعه ومالا یصح۔

(۳۱) کمافی ابی داود: ۲۹۱/۳ باب الرجوع فی الهبة، رقم الحدیث ۳۵۳۹۔

(۳۲) دیکھیے المرقاة: ۱۵۳/۶۔

حنفیہ کا استدلال ایک تو حضرت ابوھریرۃؓ کی روایت سے ہے، جس میں ارشاد ہے: "الواھبُ أحقُّ بھبتِہٖ مالم یُثَبْ منھا" (۳۳) دوسرے حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں:

"عن النبیّ صَلّی اللّٰہُ علیہ وسلَّم قال: مَنْ وَھَبَ ھِبَۃً فھو أحقُّ بھا مالَمْ یُثَبْ منھا" (۳۴)

ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ جن روایات میں "لایحل" وارد ہے تو "حل" کی دو قسمیں ہیں: ایک "حل کامل" جس میں نہ کوئی حرمت ہو اور نہ کوئی کراہت، دوسری قسم ہے "حل ناقص" جس میں حرمت تو نہیں البتہ کراہت ہے۔

حدیث میں "حل کامل" کی نفی ہے جس میں کوئی کراہت نہ ہو، مطلق حل کی نفی نہیں اور اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ھبہ کرنے کے بعد رجوع کرنا کامل طور پر حلال نہیں بلکہ مکروہ ہے گویا کہ "لایَحِلّ" کے معنی "لاینبغی" کے ہیں (۳۵)۔

اسی طرح حدیث میں جو تشنیع بیان کی گئی ہے وہ اسی کراہت پر محمول ہے حرمت پر محمول نہیں اور مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ کسی کو کوئی چیز دے کر واپس لے لینا بے مروتی اور غیر پسندیدہ بات ہے، یہ مطلب نہیں کہ رجوع کرنا حرام ہے، چنانچہ ذوق سلیم سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث سے رجوع ثابت ہورہا ہے گو کراہت کے ساتھ اور اسی لیے تو رجوع کی صورت میں تشبیہ دی جارہی ہے (۳۶)۔ کتے کے فعل کے ساتھ تشبیہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چونکہ اس کا فعل حلت اور حرمت کی صفت کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا اس کو ناپسندیدہ ہی کہا جاسکتا ہے۔

مذہب حنفی کے اثبات کے لیے مختلف آثار موقوفہ بھی ہیں (۳۷) تمام روایات میں تطبیق کی صورت بھی یہی ہے کہ روایات نفی کو کراہت پر محمول کیا جائے نہ کہ حرمت پر، تاکہ تعارض نہ ہو، لیکن یہ یاد رہے کہ کراہت تحریمی مراد ہے تنزیہی نہیں (۳۸)۔

البتہ مذہب حنفی میں بھی اگر مانع موجود ہو تو رجوع نہیں ہوسکتا اور موانع کل سات ہیں، جن کی طرف "دمع خزقة" کے حروف سے یاد داشت کی آسانی کے لیے اشارہ کیا گیا ہے، امام نسفیؒ نے ان حروف کا

---

(۳۳) الحدیث اخرجہ الدارقطنی فی سننہ: ۴۳/۳ کتاب البیوع، رقم الحدیث ۱۸۱۔

(۳۴) الحدیث اخرجہ الدارقطنی فی سننہ: ۴۳/۳ کتاب البیوع، رقم الحدیث ۱۸۹۔

(۳۵) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۰۰/۱۶ باب کراھۃ الرجوع فی الھبۃ۔ والبیھقی فی سننہ، کتاب الھبات: ۱۸۱/۶ باب المکافات فی الھبۃ۔

(۳۶) دیکھیے عمدۃ القاری: ۱۳۹/۱۳ باب ھبۃ الرجل لامراتہ والمراۃ لزوجھا۔

(۳۷) دیکھیے السنن الکبری للبیھقی: ۱۸۱/۶ باب المکافات فی الھبۃ۔ وشرح معانی الآثار للطحاوی: ۲۶۶/۲۔ ۲۶۷ باب الرجوع فی الھبۃ۔

(۳۸) دیکھیے البحر الرائق: ۲۹۱/۷ باب الرجوع فی الھبۃ۔

ایک شعر میں ذکر فرمایا ہے:

یمنع الرجوع فی فصل الھبہ
یاصاحبی حروف دمع خزقہ

چنانچہ:

❶ دال سے زیادتی متصلہ کی طرف اشارہ ہے کہ موھوب لہ نے موھوب چیز پر اپنی طرف سے اضافہ کیا جس سے قیمت بڑھ جاتی ہے اور اس کو علیحدہ نہیں کیا جاسکتا مثلاً موھوبہ زمین پر تعمیر کرلی۔

❷ میم سے موت کی طرف اشارہ ہے کہ واھب یا موھوب لہ مرجائے۔

❸ عین سے عوض کی طرف اشارہ ہے کہ واھب نے موھوب چیز کا عوض لے لیا۔

❹ خاء سے خروج ملک مراد ہے کہ موھوب موھوب لہ کی ملک سے نکل جائے۔

❺ زاء سے زوجیت مراد ہے کہ اگر خاوند بیوی یا بیوی خاوند کو کوئی چیز ھبہ کرے تو رجوع نہیں ہوسکتا۔

❻ قاف قرابت محرمہ مراد ہے، یعنی موھوب لہ اور واھب ایک دوسرے کے ذی رحم محرم ہوں تو رجوع نہیں ہوسکتا۔

❼ اور ھاء سے مراد ہلاکت ہے کہ موھوب چیز موھوب لہ کے پاس ہلاک ہوجائے (۳۹)۔

لیس لنامثل السوء

اس جملہ میں ایک اخلاقی پہلو کی طرف اشارہ ہے، لفظ "مثل" کبھی صفت غریبہ عجیبہ کے لیے مستعمل ہوتا ہے خواہ صفت مدح ہو یا ذم جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "لِلَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَۃِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلّٰہِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی" (۴۰)۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہماری ملت جس عزوشرف کی حامل ہے اور اسے شرافت و تہذیب کے جس بلند معیار سے نوازا گیا ہے اس کے پیش نظر ہماری ملت کے کسی بھی فرد کو یہ بات زیب نہیں دیتی کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جو اس کے ملی شرف اور قومی عظمت کے منافی ہو جس کی وجہ سے اس پر کوئی بری مثال چسپاں کی جائے۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین ہیں "ای لاینبغی لنا۔

(۳۹) دیکھیے، مزید تفصیل کے لیے: البحر الرائق: ۷/ ۲۹۱-۲۹۲ باب الرجوع فی الھبۃ۔

(۴۰) سورۃ النحل/ ۶۰۔

یرید بہ نفسہ والمؤمنین" (۴۱)

"رجوع فی الہبہ" کی کراہت کے باوجود والد کو ہبہ کرنے کے بعد رجوع کا حق ہے، چنانچہ فصل ثانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: "قال قال رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یرجعُ احدٌ فی ہبتہ الا الوالدَ من ولَدِہ"

حالانکہ حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی مرفوع روایت ہے جس میں ارشاد ہے: "اذا کانتِ الھبۃُ لذی رَحِمٍ مَحرَمٍ لم یرجِعْ فیھا" ان دونوں روایتوں کے درمیان بظاہر تعارض ہے کہ پہلی سے جواز رجوع اور دوسری سے عدمِ جواز معلوم ہوتا ہے۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ذی رحمِ محرم کو کوئی چیز ھبہ کرنے میں مقصود صلہ رحمی ہوتی ہے اور وہ ھبہ کرنے سے حاصل ہوجاتی ہے، لہذا ھبہ کرکے واپس لینے کا کیا مطلب، سمرۃ بن جُندبؓ کی روایت میں اسی کا ذکر ہے۔ جبکہ اجنبی شخص کو کوئی چیز ھبہ کرکے دینے میں مقصود عرفاً عوض حاصل کرنا ہوتا ہے اور چونکہ عوض حاصل نہیں ہوا ہے اس وجہ سے واہب کو رجوع کا حق ہونا چاہیے اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں جو والد کے اپنے بیٹے سے موھوب چیز واپس لینے کا ذکر ہے وہ بطور رجوع فی الہبہ کے نہیں، بلکہ علاقہ ابوت کی وجہ سے ہے اور "انت ومالکَ لابیکَ" کے اصول کے ماتحت ہے، کیونکہ والد تو بیٹے کا اپنا ذاتی مال ضرورت کی وجہ سے یا اُس کی اجازت سے استعمال کرسکتا ہے چہ جائیکہ وہ مال جو اس نے اپنے بیٹے کو ھبہ کے طور پر دیا ہے۔

اور "الا الوالدَ من ولَدِہ" میں استثناء منقطع ہے، اس استثناء منقطع کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ چونکہ ذی رحم محرم کو کوئی چیز دے کر واپس لینا ممنوع ہے جس سے یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ والد اگر کوئی چیز اپنے بیٹے کو دے تو پھر اس کا لینا مکروہ اور ممنوع ہوگا، چنانچہ شبہ کے ازالہ کے لیے فرمایا: "الا الوالدَ من ولَدِہ" (۴۲) فرما کر بتادیا گیا کہ یہ رجوع فی الہبۃ کے قبیل سے نہیں بلکہ انتَ و مالکَ لابیک کی وجہ سے باپ ہونے کی بنا پر ہے۔

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

---

(۴۱) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۸۰/۶۔

(۴۲) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۱۰۱/۱۶ باب کراھۃ الرجوع فی الھبۃ۔

بَابُ اللُّقَطَةِ

"لقطہ" بضم اللام وفتح القاف ہے، بعض نے بسکون القاف بھی نقل کیا ہے محدثینؒ کے ہاں پہلا لغت مشہور ہے، چنانچہ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں:

"قال الأزهريّ ولم أسمع اللقطة بالسكون لغير الليث" (۴۳)

"لقطہ" گری پڑی چیز کو کہتے ہیں جس کے مالک کا کوئی علم نہ ہو، قرآن کریم میں ارشاد ہے:

"والقوه في غيابة الجب يلتقطه بعض السيارة" (۴۴)

اور اصطلاحی معنی "لقطہ" کے یہ ہیں: "رفع شيء ضائع للحفظ على الغير لا للتمليك" (۴۵)

الفصل الأول

﴿ عن ﴾ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ فَسَأَلَهُ عَنِ اللُّقَطَةِ فَقَالَ اعْرِفْ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَةً فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلَّا فَشَأْنَكَ بِهَا قَالَ فَضَالَّةُ الْغَنَمِ قَالَ هِيَ لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذِّئْبِ قَالَ فَضَالَّةُ الْإِبِلِ قَالَ مَالَكَ وَلَهَا مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا تَرِدُ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ ، وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ فَقَالَ عَرِّفْهَا سَنَةً ثُمَّ اعْرِفْ وِكَاءَهَا وَعِفَاصَهَا ثُمَّ اسْتَنْفِقْ بِهَا فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ (۴۶)

---

(۴۳) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۸۹/۶۔

(۴۴) سورۃ یوسف/ ۱۰۔

(۴۵) دیکھیے تنویر الابصار المطبوع بهامش ردالمحتار: ۴۳۸/۳ کتاب اللقطة۔

(۴۶) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۳۱۹/۱ کتاب المساقاة، باب شرب الناس والدواب من الانہار۔

"ایک آدمی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے آپ سے لقطے کے متعلق سوال کیا، تو آپؐ نے فرمایا: اس کے ظرف اور ڈوری کو پہچان لو پھر ایک سال تک اس کی تشہیر کرو، پس اگر اس کا مالک آجائے تو اس کو دیدو اور اگر مالک نہ ملے تو تمہیں اس کے بارے میں اختیار ہے، سائل نے بکری کے متعلق سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا: وہ یا تمہاری ہے یا تمہارے بھائی کی ہے یا بھیڑیے کے لیے ہے، سائل نے گم شدہ اونٹ کے متعلق سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا: تمہیں اس سے کیا مطلب، اس کے ساتھ اس کا مشکیزہ ہے، اس کے جوتے ہیں وہ پانی پر جاکر پانی پیے گا، درختوں سے پتے کھائے گا، یہاں تک کہ اس سے اس کا مالک مل جائے گا۔ مسلم کی روایت میں ہے ایک سال اس کی تشہیر کرو، پھر اس کی ڈوری اور ظرف کو پہچان رکھو، پھر اس کو اپنے استعمال میں لے آؤ، پھر اگر اس کا مالک آجائے تو اس کو دے دو۔

"لقطہ" مُلتقِط یعنی اٹھانے والے شخص کے پاس بطور امانت رہتا ہے اور اس پر لازم ہے کہ وہ اس بات پر کسی کو گواہ بنالے کہ میں اس چیز کو حفاظت سے رکھنے اور اس کے مالک کے پاس پہنچانے کے لیے اٹھاتا ہوں اور "اشہاد" یعنی گواہ مقرر کرنے میں یہ بھی کافی ہے کہ کہے "من سَمِعتُموہ یَنشُدُ لقطۃً فدُلّوہ علَیّ" (۴۷)

اور "لقطہ" کا اٹھانا مستحب ہے اگر اس کو اپنے آپ پر یہ اعتماد ہو کہ تشہیر کرکے مالک کے حوالہ کردے گا اور اگر یہ اعتماد نہ ہو تو پھر ترک کرنا ہی اولی ہے، لیکن اگر اس نے اس ارادہ سے اٹھایا ہے کہ خود اپنے پاس رکھے گا تو یہ حرام ہے، چنانچہ "بدائع الصنائع" میں ہے کہ پھر تو یہ غصب کی طرح ہوگا اور غصب حرام ہے (۴۸)۔

البتہ اگر یہ خوف ہو کہ چھوڑنے کی صورت میں وہ چیز ضائع ہوجائے گی تو پھر اٹھانا واجب ہے، کیونکہ مسلمان کے مال کی ایسی ہی حرمت ہے جیسے اس کے نفس کی (۴۹)، لیکن شرط یہی ہے کہ مالک تک پہنچانے کا ارادہ ہو۔

لقطہ کا اعلان کرنا

أعرِف عِفاصَها و وِکائَها

جمہور کے نزدیک "لقطہ" کی تعریف اور تشہیر کرنا واجب ہے، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

---

(۴۷) دیکھیے الهدایة: ۲/ ٦١٣ کتاب اللقطة۔

(۴۸) دیکھیے بدائع الصنائع: ٦/ ٢٠٠ کتاب اللقطة۔

(۴۹) دیکھیے الهدایة: ٢/ ٦١٣ کتاب اللقطة۔

نے تعریف اور تشہیر کا حکم دیا ہے اور پھر "التقاط" یعنی لقطہ اٹھانا جائز اسی لیے ہے کہ مال اپنے مالک تک پہنچ جائے، لہذا اگر لقطہ ملتقط کے ہاتھ میں تشہیر کے بغیر اور مالک تک پہنچنے کے بغیر رہ جائے تو یہ ہلاک ہونے کے مترادف ہے، جبکہ لقطہ اٹھانے کا جواز ہلاکت سے بچانا تھا جس کے لیے تعریف اور تشہیر ضروری ہے۔

لقطہ جہاں سے اٹھایا ہے اس جگہ بھی اور ان مقامات پر بھی جہاں لوگوں کا اجتماع رہتا ہے اس کی تشہیر کی جائے، تشہیر میں ان آلات اور صفات کا ذکر کرے جن سے لقطہ کی پہچان ہوسکے، مثلاً وہ آلات جن سے لقطہ کی شناخت ہوتی ہے، جیسا کہ حدیث مذکور میں "عفاص" اور "وکاء" وغیرہ ہیں (۵۰)۔

"عفاص" بکسر العین اس ظرف کا نام ہے جس میں توشہ ہوتا ہے، خواہ وہ چمڑے کا ہو یا کپڑے کا یا کسی اور چیز کا، چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ فرماتے ہیں: "العِفَاصُ الوِعاء الذي تكونُ فيه النفقةُ، جِلداً كانَ أوخِرقَةً أو غيرَ ذلكَ" (۵۱)

اور "وکاء" اس ڈوری کا نام ہے جس سے تھیلی مشکیزہ وغیرہ کا منہ باندھا جاتا ہے، علامہ ابن الاثیرؒ فرماتے ہیں: "وهو الخيطُ الذي يُشَدُّ به رأسُ الكِيسِ والجِرَابِ والقِرْبَةِ ونحوِ ذلك" (۵۲)

حدیث میں "عفاص" اور "وکاء" کا ذکر بطور علامت کے ہے کہ جو آدمی اس قسم کی علامت بتا کر مطالبہ کرے تو "لقطہ" اس کے حوالہ کیا جائے۔

لہذا "ملتقط" لقطہ اٹھانے والے کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ لقطہ کی پہچان کی علامات کی تشہیر کرے، جنس، صفت، مقدار، کیلی چیزوں میں کیل اور وزنی چیزوں میں وزن اسی طرح کپڑوں وغیرہ میں گز اور عددی چیزوں میں تعداد کی تشہیر کرے (۵۳)۔

مدت تعریف

مدت تعریف اور تشہیر میں حضرات ائمہ کا اختلاف ہے، مشہور اقوال یہ ہیں:

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ "لقطہ" خواہ نفیس شئی ہو یا خسیس ہو، ہر صورت میں ایک سال تک

(۵۰) تفصیل کے لیے دیکھیے الهداية: ۶۱۴/۲ كتاب اللقطة۔ والبدائع: ۲۰۲/۶ فصل واما بيان ما يصنع بها۔ والبحر الرائق: ۱۵۲/۵ كتاب اللقطة۔ وفتح الباری: ۸۲/۵ باب ضالة الابل۔

(۵۱) دیکھیے النهاية في غريب الحديث والاثر: ۲۶۳/۳ باب العين مع الفاء۔

(۵۲) دیکھیے النهاية في غريب الحديث والاثر: ۲۲۲/۵ باب الواو مع الكاف۔

(۵۳) دیکھیے فتح الباری: ۸۱/۵ كتاب اللقطة، باب ضالة الابل۔

تشہیر کرنا ضروری ہے، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے (۵۴)۔

شافعیہؒ اور مالکیہؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر "لقطہ" کوئی حقیر چیز ہو تو ایک سال تک تشہیر کرنا ضروری نہیں بلکہ "ملتقط" کی رائے اور ظن پر ہے جتنی مدت میں اس کے گمان کے مطابق تشہیر ہوسکتی ہے وہی مدت کافی ہے، مثلاً ایک دانق (*) چاندی کے لیے ایک دن اور ایک دانق سونے کے لیے دو یا تین دن کافی ہیں۔

اور اگر لقطہ قیمتی چیز ہے تو پھر مکمل ایک سال تشہیر کرنا ضروری ہے۔

"حقیر" بے قیمت اور "خطیر" قیمتی چیزوں کے درمیان فرق کرنے کے لیے کوئی خاص معیار متعین نہیں، بلکہ ملتقط نے جس چیز کے بارے میں یہ گمان کیا کہ اس چیز کے مالک کو اس کے گم ہونے پر زیادہ افسوس نہیں ہوگا اور نہ وہ زیادہ ڈھونڈے گا تو یہ چیز حقیر ہے ورنہ پھر حقیر نہیں، بلکہ "خطیر" قیمتی ہے بعض حضرات نے حقیر کا اندازہ ایک درہم یا ایک دینار کا لگایا ہے (۵۵)۔

حنفیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر لقطہ کی قیمت دس درہم سے کم ہے تو اس کی تشہیر و تعریف چند دن ہوگی اور اگر دس درہم یا اس سے زیادہ ہے تو ایک سال تک ہوگی (۵۶)۔

جبکہ راجح قول حنفیہ کے نزدیک جس کو شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ لقطہ کی تعریف و تشہیر کے لیے شرعاً کوئی مدت متعینہ مقرر نہیں بلکہ مدت کا دار و مدار ملتقط کے ظن غالب پر ہے، جب تک اس کے گمان میں مالک اس کا طلب گار رہے گا اس وقت تک ملتقط پر تعریف و تشہیر لازم ہے، البتہ جب اس کے گمان میں مالک مزید طلب نہیں کرتا تو تشہیر کی ذمہ داری بھی اس سے ساقط ہوجائے گی۔

تو گویا کہ مدت کا اختلاف اشیاء اور ان کی قیمت کے اختلاف پر مبنی ہے، کبھی تو لقطہ ایسا ہوگا کہ ملتقط کے گمان میں اس کی تعریف ایک یا دو دن میں ہوجائے گی اور کبھی اتنا قیمتی ہوگا کہ ایک سال بھی اس کی تشہیر کے لیے کافی نہیں ہوگا، لہذا کسی خاص مدت کی تعیین نہیں ہوسکتی (۵۷)۔

صاحب ہدایہؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے، چنانچہ انھوں نے اس قول کو سب سے آخر میں ذکر کیا (۵۸)

---

(۵۴) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ۶/۴ الفصل الثانی ۴۳۹۵۔

(*) دانق کی مقدار دراصل چار قیراط ہیں اور ایک قیراط ہونے دو رتی ہیں تو گویا ایک دانق کی مقدار سات رتی کی ہے۔

(۵۵) دیکھیے تکملۃ فتح الملہم: ۲/۶۰۷ بیان مدۃ تعریف اللقطۃ۔

(۵۶) دیکھیے الہدایۃ: ۲/۶۱۴ کتاب اللقطۃ۔ اور ایام کی مزید تفصیل کے لیے اسی صفحہ پر دیکھیے حاشیہ ۹۔

(۵۷) دیکھیے المبسوط للسرخسی: ۱۱/۳۔ (۵۸) دیکھیے الہدایۃ: ۲/۶۱۴ کتاب اللقطۃ۔

اور صاحب فتح القدیر نے بھی امام سرخسیؒ کا قول نقل کرکے اس کو راجح قرار دیا ہے (۵۹) ۔

فإنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وإلاَّ فَشَأْنَكَ

اس جملہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدت تشہیر گذر جانے کے بعد اگر مالک نہ آئے تو ملتقط اس لقطہ کو اپنے استعمال میں لاسکتا ہے ، خواہ ملتقط "لقطہ اٹھانے والا" مالدار ہو یا فقیر اور یہی مسلک شافعیہؒ اور حنابلہؒ کا ہے ۔

جبکہ حنفیہؒ کے نزدیک ملتقط لقطہ کو اپنے استعمال میں لاسکتا ہے بشرطیکہ مفلس ہو، اگر غنی اور مالدار ہے تو اپنے استعمال میں نہیں لاسکتا بلکہ اس کو صدقہ کردے گا، پھر اگر مالک آگیا تو اس کو اختیار ہوگا چاہے تو وہ اس صدقہ کو برقرار رکھے اور اس کے ثواب کا حقدار بن جائے اور چاہے تو ملتقط یا اس فقیر سے جس کو لقطہ بطور صدقہ دیا گیا ہے تاوان وصول کرے ، البتہ اگر لقطہ ہلاک و ضائع نہ ہوا ہو بلکہ جوں کا توں موجود ہو تو وہی لے گا تاوان نہیں لے گا (۶۰) ۔

اور امام مالکؒ سے دونوں مذہبوں کی طرح روایات منقول ہیں۔ شافعیہؒ اور حنابلہؒ کا استدلال حدیث مذکور سے ہے جس میں ارشاد ہے : "والافشانک بہا" جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مالک نہ آئے تو "علیک بہ" تو تم خود اس کو استعمال کرسکتے ہو۔ چنانچہ حضرت ابی بن کعبؓ کے واقعہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ مجھے ایک تھیلی ملی جس میں سو درہم تھے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق اس کی تشہیر کرائی اور مالک نہ ملنے کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم سے وہ درہم اپنے استعمال میں لائے ، حالانکہ حضرت ابیؓ مالدار صحابہ میں سے تھے فقیر نہیں تھے (۶۱) ۔

حنفیہ کا استدلال ایک تو ابوداود کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے : "فإنْ وَجَدَ صاحِبَها فلْيَرُدَّها عليه، وإلاَّ فهُوَ مالُ اللهِ يُؤتيهِ مَنْ يَشاءُ" (۶۲)

اس روایت میں لقطہ کو "مال اللہ" سے تعبیر کیا ہے اور "مال اللہ" عموماً اس مال کو کہا جاتا ہے جس کے حقدار فقراء ہوتے ہیں نہ کہ اغنیاء، لیکن علامہ ابن قدامہؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس

(۵۹) دیکھیے فتح القدیر: ۳۵۱/۵ کتاب اللقطۃ۔

(۶۰) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ۶/۶ مسئلۃ ۴۵۰۳۔

(۶۱) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ القاری: ۲۶۷/۱۲ ۔ و روایۃ القصۃ اخرجہا البخاری فی صحیحہ: ۳۲۷/۱ ۔ اول کتاب اللقطۃ، باب اذا اخبر رب اللقطۃ۔

(۶۲) الحدیث اخرجہ ابوداود فی اول کتاب اللقطۃ: ۲/۱۳۶ رقم الحدیث ۱۷۰۹۔

طرح تو تمام اشیاء کی نسبت اللہ تعالی کی طرف ہوتی ہے خلقاً بھی اور ملکاً بھی چنانچہ ارشاد ہے "وآتوهُم مِن مَالِ اللهِ الَّذِي آتاكُم" (٦٣) (*)

دوسرے یہ کہ دیگر روایات اور آثار صحابہؓ بکثرت منقول ہیں جن میں "ملتقط" کو انتفاع باللقطہ کی اجازت نہیں دی گئی، بلکہ اس کو حکم دیا گیا ہے کہ لقطہ کو، صدقہ کردے (٦٥) اور یا اپنے پاس مالک کے آنے تک رکھ دے ، البتہ جن روایات اور آثار میں لقطہ کے استعمال کرنے کی اجازت دی گئی ہے تو وہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ملتقط فقیر اور مستحق ہو (٦٦) ۔

باقی حضرت ابیؓ بن کعبؓ کے واقعہ کا جواب علامہ عینیؒ نے یہ دیا ہے کہ ایک تو یہ خاص واقعہ جزئیہ ہے اس میں عموم نہیں، دوسرے یہ ہوسکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت ابیؓ کے فقیر ہونے کا علم ہوگیا ہو کیونکہ ایک زمانے میں ابی بن معب فقیر تھے کہ ابوطلحہؓ کے باغ کے واقعے میں "اجعَلهُ لِفُقَرَاءِ أقارِبِكَ" میں ابی بن کعب کا ذکر موجود ہے (*) یا وہ قرض دار ہوں اس وجہ سے ان کو اجازت دی ہو، یا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہو کہ حربی کافر کا مال ہے جس سے استمتاع جائز ہے ، یا یہ امام کی طرف سے پیشکش ہے جو کہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے ۔ (**)

قال: فَضَالَّةُ الغَنَمِ قال: هِيَ لَكَ، أو لأخِيكَ، أو لِلذِّئبِ

گم شدہ چیز اگر حیوانات کے قبیل سے ہو تو اس کو "ضالہ" اور اگر حیوانات کے قبیل سے نہ ہو تو " لقطہ" کہا جاتا ہے (٦٧) ۔

اس ارشاد کا مقصد اس بات سے آگاہ کرنا ہے کہ بکری چونکہ ایک کمزور جانور ہے جو کہ نگہبان نہ ہونے کی صورت میں بھیڑیے وغیرہ کی گرفت میں جانے سے محفوظ نہیں رہ سکتی اور ضائع ہونے کا خطرہ ہوتا ہے ، اس لیے بکری کو پکڑنا جائز ہے بلکہ اسماعیل بن جعفر کی روایت میں تصریح ہے : "قال: خُذها فإنَّما هِيَ لَكَ"

---

(٦٣) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ٨/٦ مسألۃ ٤٥٠٣۔

(*) سورۃ النور/٣٣۔

(٦٥) دیکھیے عمدۃ القاری: ٢٦٧/١٢ ـ ٢٦٨ باب اذا اخبرہ رب اللقطہ بالعلامۃ۔

(٦٦) دیکھیے تکملۃ فتح الملہم: ٦١٣/٢ مسألۃ استمتاع الملتقط باللقطۃ۔

(*) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: کتاب الوصایا، باب اذا وقف او اوصٰی لاقاربہ، ومن الاقارب؟ ص: ٥٥٧۔

(**) دیکھیے عمدۃ القاری: ١٢/۔

(٦٧) دیکھیے فتح الباری: ٨٢/٥ باب ضالۃ الابل۔

کہ مالک نہ ہونے کی صورت میں بکری کو پکڑ لو اور بکری کے حکم میں ہر وہ جانور داخل ہے جو اپنی حفاظت خود نہیں کرسکتا کمزور ہے (۶۸) اور فقیر ہونے کی صورت میں جب مالک نہ ملے تو وہ تمہاری ہوگی "لاخیک" بھائی کا لفظ عام ہے یا تو مالک مراد ہے کہ اگر تم نے یہ نہ پکڑی اور مالک کے ہاتھ لگ گئی تو وہ لے گا، یا تم نے پکڑلی اور مالک آیا تب بھی وہی لے گا۔ یا بھائی سے مراد "ملتقط اخر" ہے کہ اگر تم نے نہ پکڑی تو تمہارے بجائے کوئی اور مسلمان بھائی اسے پکڑ لے گا، یا وہ مسکین مراد ہے جسے مالک نہ ملنے کی صورت میں صدقہ کے طور پر دی جائے۔

اور "ذئب" سے مراد عام سباع اور درندے ہیں جو بکری کو کھا جاتے ہیں (۶۹)۔

"قال: فضالة الابل قال: مالک ولها معها سقائها وحذائها"

"سقاء" بکسر السین سے مراد اونٹ کا پیٹ ہے، گویا کہ اونٹ کا پیٹ مشک کی طرح ہے، اتنا پانی پی سکتا ہے جس سے وہ کافی دنوں تک گذارہ کرسکے اور "حذاء" سے مراد اونٹ کے کھر ہیں۔

بظاہر "معها حذاء ها وسقاء ها" جملہ مستانفہ ہے اور علت کا بیان ہے کہ اونٹ کے اٹھانے کی ضرورت اس لیے نہیں کہ وہ ایک مضبوط اور حفاظت سے مستغنی جانور ہے، پیاس برداشت کرسکتا ہے گردن کے لمبے ہونے کی وجہ سے سہولت سے کچھ کھا سکتا ہے اور بدن کے مضبوطی کی وجہ سے نگہبان کی عدم موجودگی میں ضائع وہلاک نہیں ہوتا۔

اور بعض حضرات نے اس کو جملہ حالیہ بنایا ہے اور مطلب یہ کہ تمہیں اونٹ سے کیا مطلب ہے؟ حالانکہ وہ ایسا جانور ہے کہ اس کے پاس زندگی کا سامان موجود ہے، جس کی وجہ سے اس کے لیے کوئی خطرہ نہیں (۷۰)۔ خلاصہ یہ کہ حدیث شریف میں اونٹ کو اس مسافر سے تشبیہ دی گئی ہے جو اپنے ساتھ سامان سفر رکھتا ہے جس کی موجودگی میں اسے کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔

اور اس معاملہ میں ہر وہ جانور اونٹ کے حکم میں ہے جو خود اپنی نگہبانی کرسکتا ہے اور خود کچھ کھا پی سکتا ہے، جیسے گدھا گائے وغیرہ۔

علامہ ابن الملکؒ اور امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ مذہب حنفی میں بکری اور اونٹ کے اٹھانے کی فضیلت میں کوئی فرق نہیں، اگر ضائع ہونے کا خطرہ ہے تو دونوں کا اٹھانا افضل ہے اور حضرت زیدؓ کی حدیث

(۶۸) بحوالہ بالا۔ وحدیث اسماعیل بن جعفر متفق علیہ: اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۳۲۹/۱۔ کتاب اللقطة باب اذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ردها علیه، ومسلم فی صحیحه: ۷۸/۲ کتاب اللقطة۔

(۶۹) دیکھیے فتح الباری: ۸۲/۵ باب ضالة الابل۔

(۷۰) دیکھیے المرقاة: ۱۶۱/۶۔

خیرالقرون کے زمانہ پر محمول ہے جس میں امانت دار اور اہل صلاح زیادہ تھے کسی خیانت کا تصور نہیں تھا اور اس زمانہ میں چونکہ امانت داری نہیں لہذا حفاظت کی خاطر اٹھانا ہی افضل ہے (۷۱) ۔

باب الفرائض

"فرائض" فریضۃ کی جمع ہے، جیسے "حدائق" حدیقۃ کی جمع ہے اور فریضۃ بروزن فعیلۃ مفروضۃ کے معنی میں ہے جو کہ ماخوذ ہے، فرض سے جس کے معنی قطع کے ہیں جیسا کہا جاتا ہے: "فَرَضْتَ لِفُلَانٍ كَذَا أَي قَطَعْتَ لَهُ مِنَ المَالِ شَيئاً" ۔

شریعت مطہرۃ کی اصطلاح

"المقدَّرات الشرعيةَ في المَتروكاتِ الماليَةِ" کو فرائض کہا جاتا ہے اور چونکہ یہ حصے خداوند قدوس کی طرف سے متعین ہیں، اس لیے ان کو فرائض کہا گیا۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے: "نَصِيباً مَفْرُوضاً" (۱) ای مقدراً معلوماً" (۲)

فرائض کا علم اہم ترین دینی علوم میں سے ہے اور انسانی معاشرت اور معاش کا ایک بہت بڑا باب اس سے متعلق ہے، شریعت مطہرۃ نے اسی وجہ سے فرائض کا زبردست اہتمام کیا ہے، چنانچہ قرآن کریم نے اس کے جو احکام بیان کیے ہیں وہ عام مسائل کی طرح کلیات کی شکل میں نہیں، بلکہ جزئیات سے بحث کی ہے اور ایک ایک رشتہ دار کا حصہ مستقل طور پر بتایا ہے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرائض کی تعلیم و تعلم کی خاص طور پر ترغیب دی ہے، چنانچہ حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تَعَلَّمُوا الفَرَائِضَ وعَلِّمُوهُ النَّاسَ فإنَّهُ نِصفُ العِلمِ وهو أوَّلُ شيءٍ يُنْسَى وأوَّلُ شيءٍ يُنتزَعُ مِن أُمَّتِي" (۳) یعنی علم فرائض سیکھو اور لوگوں کو سکھاؤ کیونکہ یہ نصف علم ہے اور یہ سب

(۷۱) دیکھیے المرقاۃ: ۱۶۲/۶

(۱) سورۃ النساء: ۷/۔

(۲) دیکھیے تفصیل کے لیے فتح الباری: ۳/۱۲۔اول کتاب الفرائض والمرقاۃ: ۱۶۶/۶۔

(۳) الحدیث اخرجہ ابن ماجۃ فی کتاب الفرائض: ۹۰۸/۲ باب الحث علی تعلیم الفرائض رقم الحدیث ۲۷۱۹ والدارقطنی فی الفرائض: ۴/ ۶۷ واللفظ لہ۔

سے پہلی چیز ہوگی جو بھلا دی جائے گی اور سب سے پہلی چیز ہوگی جو میری امت سے اٹھالی جائے گی۔

اسی طرح حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: "انّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلّم قال: تعلّموا الفرائض وعلّموھا الناس فإنی امرؤ مقبوض" (۴)

میراث کے احکام کے نازل ہونے کا بیان

حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث ہونے سے پہلے جو غایۃ درجہ کے شرک و کفر اور ناشائستگی کا زمانہ لوگوں پر گذرا ہے اس کو جاہلیت کہتے ہیں، جاہلیت میں جہاں اور طرح طرح کی ظالمانہ رسمیں اور جاہلانہ خیالات مثلاً لڑکیوں کا زندہ درگور کردینا، غلاموں کے ساتھ سختی اور تشدد کرنا، یتیموں کا مال کھانا وغیرہ شائع اور رائج تھے، وہاں ایک طریقہ یہ بھی رائج تھا کہ مرنے والے کا مال صرف وہی آدمی لیتے تھے جو پورے مرد، جوان، میدان جنگ میں جانے کے قابل ہوں عورتوں، بچوں اور ضعیفوں کو میراث نہیں ملتی تھی مفلس و بے کس بیوہ اور معصوم و یتیم، مستحق رحم لڑکے اور لڑکیاں روتے چلاتے رہتے تھے اور جوان، قوی، مالدار چچا اور بھائی آکر آنکھوں کے سامنے سب مال پر قبضہ کرلیتے تھے۔

جاہلیت میں مردوں کو تین علاقوں کی وجہ سے میراث ملتی تھی

❶ علاقہ نسب کی وجہ سے یعنی میت کی اولاد میں یا آباء و اجداد میں داخل ہونا۔

❷ عہد معاہدہ اور مواخات کے سبب سے، یعنی دو شخصوں کا باہمی اقرار کہ ہم دونوں ایک دوسرے کے رنج و راحت، موت و حیات میں شریک رہیں گے ایک پر کسی قسم کا تاوان لازم ہوگا تو دوسرا ادا کرے گا جو زندہ رہے گا وہ مرنے والے کی میراث پائے گا۔

❸ کسی کو متبنّٰی بنالینے کی بنا پر یعنی جو شخص کسی کی اولاد کو بیٹا بنالیتا تو وہ دونوں باہم حقیقی باپ بیٹے کی مانند سمجھے جاتے تھے اور ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔

ابتداء اسلام میں بھی انہیں علاقوں کی وجہ سے میراث ملتی رہی، پھر جب اسلام کا نور پھیلنا شروع ہوا، یتیموں کے اور عورتوں کے حقوق اور دیگر معاملات کی بتدریج اصلاح ہورہی تھی تو میراث کا بھی نمبر آیا

---

(۴) الحدیث اخرجہ الحاکم فی المستدرک علی الصحیحین: ۳۳۳/۴ کتاب الفرائض: تعلموا الفرائض۔

اور اس سلسلے کی اصلاحات وارد ہوئیں۔

چنانچہ پہلے مرحلے میں یہ لازم ہوگیا کہ ہر شخص بوقت وفات اپنے والدین اور اقرباء کے لیے اپنی رائے سے مناسب سمجھ کر وصیت کرجائے اور اپنے مال میں ان کا حصہ مقرر کرجائے، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:
"كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ" (۵) فرض کردیا گیا تم پر جب حاضر ہو کسی کو تم میں سے موت بشرطیکہ چھوڑے کچھ مال وصیت کرنا ماں باپ کے واسطے اور رشتہ داروں کے لیے انصاف کے ساتھ۔

اس رحمن و رحیم مہمان نواز کی مہربانی دیکھو کہ اس مسافرِ آخرت کی پسماندہ چیزیں ابتداء ہی سے بطور خود تقسیم نہیں کیں، بلکہ کچھ عرصہ تک اسی رخصت ہونے والے مسافر کو یہ اختیار دے دیا کہ جس طرح مناسب سمجھے اپنے والدین اور رشتہ داروں پر اپنا مال تقسیم کرجائے، یعنی دین محمدی کے ابتدائی زمانہ میں مال چھوڑنے والے شخص پر واجب تھا کہ موت کے قریب اپنے والدین اور اقرباء کے لیے اپنی مرضی سے مناسب طریقہ پر وصیت کرجائے کہ اس قدر فلاں کو دیا جائے اور اس قدر فلاں کو۔

لیکن اس درمیانی عرصہ کے تجربہ سے جب خدا تعالیٰ نے لوگوں کو دکھلایا اور یقین کرادیا کہ پورا عدل و انصاف انسانی طاقت سے باہر ہے، روا داری و لحاظ و مروت کی خاطر کچھ نہ کچھ بے انصافی ہوجاتی ہے تو اللہ تعالیٰ نے انسان کے ہاتھ سے یہ اختیار نکال لیا اور اس کام کو خود ہی انجام دیا اور اس قدر اہتمام کیا کہ بلاواسطہ فرشتہ مقرّب اور بلاتشریح نبی مرسل مسافر آخرت کے مال کے بارے میں وارثوں کے لیے وصیت کرنے کا حکم منسوخ فرما کر صاف صاف حصے وارثوں کے لیے قرآن مجید میں تجویز فرما دیئے۔

میراث کی ابتداء کا قصہ اس طرح ہے کہ حضرت اوس بن ثابت انصاریؓ کا انتقال ہوا، انھوں نے ایک زوجہ مسماۃ امّ کجّہ چھوڑی اور تین بیٹیاں، حضرت اوسؓ نے جن دو شخصوں کو اپنے مال کا وصی بنایا تھا انھوں نے حسب رواج جاہلیت کل مال اوس کے چچازاد بھائیوں خالد اور عرفجہ کو دے دیا اور زوجہ اور بیٹیاں روتی رہ گئیں، ایسی بے کس اور غریب خواتین کا چارہ گر اور مددگار ذات بابرکات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کون ہوسکتا تھا، یہ روتی ہوئی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ شوہر کے وصیوں نے نہ مجھے کچھ دیا نہ میری بیٹیوں کو۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حال سن کر انتہائی افسوس کا اظہار فرمایا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم خود مختار حاکم نہ تھے اور اپنی طرف سے فیصلہ نہیں فرما سکتے تھے، اس لیے احکم الحاکمین کے حکم کا انتظار فرمایا

(۵) سورۃ البقرۃ/۱۸۰۔

اور حضرت اوسؓ کی زوجہ محترمہ کو تسلی دے کر فرمایا: اپنے مکان کو لوٹ جاؤ اور جب تک خدا تعالی کی طرف سے کوئی فیصلہ نہ ہو صبر کرو، چنانچہ ارشاد ربانی نازل ہوا: (۶) ۔

"لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ" (۷) ۔

اس ارشاد سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ترکہ اور میراث صرف مردوں ہی کا حق نہیں ، بلکہ مردوں کی طرح عورتوں کا بھی اس میں حق مقرر ہے ۔

اس حکم کو سن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اوسؓ کے وصیوں کے پاس پیغام بھیجا کہ اللہ تعالی نے عورتوں کا حق بھی میراث میں مقرر فرما دیا ہے ، لیکن ابھی تک مقدار اور حصہ مقرر نہیں فرمایا، لہذا تم اوسؓ کے مال کو بجنسہ حفاظت سے رکھنا اور اس میں سے کچھ خرچ نہ کرنا، عنقریب کوئی حکم نازل ہوجائے گا۔

اس قصہ کو کچھ زیادہ عرصہ نہیں گذرا تھا اور ابھی تک کوئی خاص حصہ متعین نہیں فرمایا گیا تھا کہ دوسرا واقعہ پیش آیا۔

سعد بن ربیعؓ قبیلہ خزرج کے ایک جلیل القدر انصاری صحابیؓ شوال ۳ھ میں احد کے مشہور غزوہ میں بارہ زخم کھا کر شہید ہوگئے ، ان کی شہادت کے بعد ان کے بھائی نے حسب دستور قدیم کل مال پر قبضہ کرلیا زوجہ اور دو بیٹیاں محروم رہ گئیں۔

بیکسوں کے فریاد رس آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے تو ان کی زوجہ بھی لڑکیوں کو ہمراہ لے کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں فریاد کرنے آئیں اور عرض کیا کہ حضرت میرے شوہر سعد بن ربیعؓ کی یہ دو لڑکیاں ہیں ، ان کے والد نے غزوہ احد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قدموں میں جان نثار کردی جو کچھ ان کا ترکہ اور مال تھا وہ سب ان لڑکیوں کے چچا نے لے لیا اور ان کے لیے کچھ نہ چھوڑا، اب ان کے نکاح کی فکر ہے اور جب تک کسی قدر مال نہ ہو عزت کے ساتھ نکاح نہیں ہوسکتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے تصفیہ کو بھی خدا تعالی کے حکم کے انتظار میں ملتوی رکھا اور سعد بن ربیعؓ کی زوجہ سے یہ ارشاد فرما کر رخصت کردیا کہ عنقریب اللہ تعالی اس کا فیصلہ فرمادیں گے ، یہ تو معلوم ہوگیا تھا کہ عورتوں کا بھی حق ہے ، البتہ یہ بات معلوم نہیں تھی کہ کونسی عورت حقدار ہے اور اس کو کتنا حصہ ملے گا، چنانچہ اسی انتظار کے دوران سعد بن ربیعؓ کی زوجہ کچھ عرصہ تک صبر کرنے کے بعد پھر روتی ہوئی خدمت مبارک میں آئیں ۔

(۶) دیکھیے الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ: ۲۸۷/۴ حرف الکاف القسم الثانی۔ وکذا احکام القرآن للقرطبی: ۵/ ۵۷۔ ۵۸۔

(۷) سورۃ النساء: ۷/۔

ان کا رونا رحمت الٰہی کے لیے بہانہ بن گیا اور میراث کا سب سے آخری اور قطعی صاف اور واضح حکم "یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ" (۸) نازل ہوگیا، جس میں زوجہ اور بیٹیوں کا حصہ بھی مقرر فرما دیا گیا ہے اور تمام وارثوں کے نہایت وضاحت سے یقینی اور قطعی حصے بھی بیان فرما دیئے گئے، جن میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔

جناب سرور دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کی تعمیل میں سعد بن ربیعؓ کے بھائی کے پاس پیغام بھیجا کہ اپنے بھائی کے مال میں سے دو ثلث لڑکیوں کو دے دو اور آٹھواں حصہ ان کی والدہ کو اور جو کچھ باقی رہے وہ تمہارا ہے (۹)۔

اسلام کے اس پُر حکمت اور سب سے آخری قاعدہ میراث کے مطابق جو سب سے پہلی میراث تقسیم ہوئی ہے، وہ یہی سعد بن ربیع رضی اللہ عنہ کی میراث تھی، اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اوسؓ کے مال میں سے بھی دو حصے تین بیٹیوں کو اور آٹھواں حصہ زوجہ کو اور باقی چچا زاد بھائیوں کو دلوا دیا اور اسی قاعدہ پر عمل درآمد شروع ہوا، جس سے یہ ثابت ہوا کہ اسلام نے عورت کی عزت اور وقعت کا خاص خیال رکھا ہے، ورنہ اہل دنیا خصوصاً اہل عرب نے ان کو صرف ذریعہ نسل اور سامان نشاط سمجھ رکھا تھا، زمانہ جاہلیت میں اول تو کسی کو کبھی عورتوں کو میراث دینے کا خیال ہی نہ آیا اور اگر اتفاق سے عرب کے ایک عاقل اور مصلح شخص عامر بن جشم کو خیال بھی آیا تو اس نے بالکل مردوں کی برابر کرکے حصہ عورت کے لیے مقرر کیا اور فرق مراتب کا خیال نہیں رکھا، جس پر چند روز ان کے پیروکاروں نے عمل کیا اور پھر یہ قاعدہ بالکل متروک اور نسیا منسیا ہوگیا، ایسی مثالوں سے واضح ہوجاتا ہے کہ عقول انسانی ہزار بلند پروازی کریں، لیکن اس احکم الحاکمین اور حکیم مطلق کی مصالح اور حکمتوں کی برابری نہیں کرسکتیں۔

اشکال

یہ ظاہر ہے کہ عورت چونکہ خود مال حاصل کرنے سے عاجز ہے، لہذا وہ زیادہ قابل رحم اور مستحق مال ہے وہ تجارت و زراعت مثل مردوں کے نہیں کرسکتی، نیز شوہر کی خدمت اور بچوں کی پرورش میں مصروف رہتی ہے، علاوہ ازیں وہ خلقۃً بھی کمزور ہے اور پھر حمل کی گرانی، پیدائش کی تکلیف، دودھ پلانے کی محنت اس کو بالکل ہی ناتواں بنا دیتی ہے، نیز بوجہ ناقص العقل ہونے کے وہ اکثر دھوکہ کھاتی ہے اور مال ضائع ہوجاتا ہے،

(۸) سورۃ النساء: ۱۱/۔

(۹) ومضمون القصۃ مذکور فی روایۃ جابر رضی اللہ عنہ فی الفصل الثانی من ھذا الباب۔

ان امور کے لحاظ سے عورتوں کو مردوں سے زیادہ حصہ دیا جانا مناسب تھا، ورنہ کم از کم برابر تو ضرور دیا جاتا یہ کیسا انصاف ہے کہ اس کا حصہ نصف کر دیا گیا۔

جواب

عورتوں کو خرچ کی بہت کم ضرورت ہوتی ہے، عام حالت یہ ہے کہ نہ اپنا ضروری خرچ ان کے ذمہ ہوتا ہے نہ اولاد کا، بلکہ شادی ہونے تک ماں باپ ان کی پرورش کرتے ہیں، نکاح کے بعد ان کا تمام خرچ شوہر کے ذمے واجب ہوجاتا ہے اور پھر شوہر سے علاوہ میراث کے مہر کی بھی مستحق ہیں اور ہر قسم کے زائد خرچوں سے آزاد ہیں، اس حالت میں تو نصف حصہ بھی زیادہ معلوم ہوتا ہے، بخلاف مرد کے کہ خود اپنے اور اولاد اور زوجہ کے تمام مصارف اس کے ذمے ہوتے ہیں اولاد کی پرورش کے مصارف، ان کی تعلیم کے اخراجات سب وہی برداشت کرتا ہے، شادی، نکاح وغیرہ کے بڑے بڑے خرچوں کا بار وہی اٹھاتا ہے۔

شادی، غم، میزبانی، خیرات، چندہ، مکان، لباس وغیرہ جس قدر دنیا کے خرچ ہیں سب اسی کے اوپر ہیں، معاملات کی وجہ سے کبھی کبھی تاوان و نقصان بھی اسی کے سر پڑتا ہے۔

بخلاف عورت کے کہ کوئی بھی خرچ اس کے ذمے نہیں، چنانچہ یہ امر کسی سے پوشیدہ نہیں ایسی حالت میں عورتوں کو مردوں سے نصف حصہ ملنے کو اگر کوئی شخص زیادہ سمجھ لے تو چنداں تعجب نہیں نصف حصے کو خلاف انصاف سمجھنا بہت بڑی غلطی ہے۔

ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ عورت کم عقل ہے اگر زیادہ مال ہوگا تو زیادہ ضائع کرے گی اور طرح طرح کے فساد کرے گی تو کثرت مال باعث وبال ہوجائے گا، اس لیے کم مال دلا کر فساد سے بھی بچالیا اور مستحق و حقدار قرار دے کر محرومی اور ناقدری سے بھی نجات بخشی۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ اس آخری حکم نے میراث کے احکام کی میعاد کو بھی ختم کر دیا، زمانہ جاہلیت کا طریقہ بھی ختم ہوا اور ابتداء اسلام کا قصہ بھی ختم ہوا کہ وارثوں کے لیے وصیت ناجائز قرار دے دی گئی، چنانچہ محسن انسانیت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہوکر باآواز بلند فرمایا: "إنّ اللّٰہ قد أعطٰی کلّ ذی حقّ حقّہ فلا وصیّۃ لوارث" یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر ایک مستحق کو اس کا پورا حق عطا فرما دیا ہے، پس اب کسی وارث کے لیے وصیت جائز نہیں۔

یہ اور بات ہے کہ مردوں کو عورتوں پر فوقیت حاصل ہے، چونکہ خالق مختار نے اپنے اختیار سے بعض مخلوق کو بعض پر فوقیت دی ہے اور اس فطری فضیلت اور فوقیت کو حاصل کرنے کی تمنا سے منع فرمایا ہے۔

چنانچہ ارشادِ ربانی ہے:

"ولا تتمنوا ما فضل اللہ بہ بعضکم علیٰ بعض، للرجال نصیب مما اکتسبوا، وللنساء نصیب مما اکتسبن، واسئلوا اللہ من فضلہ، ان اللہ کان بکل شیء علیما" (۱۰) اور ہوس مت کرو جس چیز میں بڑائی دی اللہ نے ایک کو ایک پر، مردوں کا حصہ ہے اپنی کمائی سے، عورتوں کا حصہ ہے اپنی کمائی سے، اور مانگو اللہ سے اس کا فضل، بیشک اللہ کو ہر چیز معلوم ہے۔"

اور اب اسلامی شریعت میں اسباب و علاقہ میراث صرف تین رہ گئے:

❶ نسب ❷ نکاح ❸ ولاء یعنی باہمی معاہدہ و عہد اور غلام آزاد کرنے والے کا حق (۱۱) جنہیں "مولی الموالاۃ" اور "مولی العتاقۃ" کہا جاتا ہے۔

الفصل الأول

※ وعن ※ ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل ذكر متفق عليه (۱۲)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: فرائض ان کے اہل کو دو پھر جو بچ رہے تو وہ اس مذکر مرد کے لیے ہے جو میت سے زیادہ قریب ہو۔

ورثاء کی تین قسمیں ہیں:

❶ ذوی الفروض، یعنی وہ ورثاء جن کے حصص قرآن کریم میں مقرر کردیئے گئے ہیں، جیسے زوجین اور اُم ہیں۔

❷ عصبات، وہ ورثاء جن کے حصے متعین نہ ہوں، بلکہ جو مال ذوی الفروض سے بچ جائے وہ عصبات لے لیں اور اگر ذوی الفروض نہ ہوں تو تمام مال کے وہی علی وجہ العصوبۃ حقدار ہوں گے، جیسے ابناء اور اخوۃ ہیں۔

---

(۱۰) سورۃ النساء/۳۲۔

(۱۱) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے مفید الوارثین ص ۳۰۔ ۳۶ تالیف حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحبؒ۔

(۱۲) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی الفرائض: ۲/۹۹۷ باب میراث الولد من ابیہ وامہ۔ ومسلم فی صحیحہ: ۲/۳۴ اول کتاب الفرائض۔

❷ ذوی الارحام وہ ورثاء ہیں جن کی میت کے ساتھ قرابت ہو، لیکن نہ وہ ذوی الفروض سے ہوں اور نہ عصبات سے، جیسے عمات اور خالات ہیں۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ذوی الفروض کو اُن کے "فرائض" حصے دے دو اس کے بعد بقیہ مال میت کے رشتہ داروں میں سے سب سے قریبی رشتہ دار مرد یعنی عصبہ کو دیا جائے (۱۳)۔

اور یہی قاعدہ ہے کہ ذوی الفروض سے جو مال بچتا ہے وہ عصبات کو ملتا ہے۔

فَمَابَقِیَ فھولأولٰی رجلٍ ذَکَرٍ

لفظ "أولی" بمعنی "اقرب" کے ہے اور یہ "وَلْی" بسکون اللام سے مشتق ہے، جس کے معنی "قُرب" کے ہیں، صحیح مسلم کی روایت میں "فھولأدنیٰ" کے الفاظ بھی آئے ہیں جو اس معنی میں صریح ہیں۔ یعنی "أقربُ العَصَبات" (۱۴)

لفظ "رجل" کے بعد لفظ "ذکر" بڑھایا، حالانکہ رجل مذکر ہی ہوتا ہے، یہ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہے کہ اس قسم میں سبب میراث "ذکورۃ" یعنی مذکر ہونا ہے، نیز اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ لفظ "رجل" کو "انثی" مونث کے مقابلے میں استعمال کیا گیا ہے نہ کہ "صغیر" نابالغ کے مقابلے میں، لہذا ہر مذکر عصبہ میں سے وارث ہوگا خواہ وہ صغیر ہو یا کبیر۔

حدیث مذکور عصبات کے وارث بننے کے لیے اصل مستدل ہے، چنانچہ علماء اہل سنت کا حدیث مذکور کی بنیاد پر اس بات پر اجماع ہے کہ جو مال ذوی الفروض سے بچ جائے وہ مال اقرب العصبات کو مل جائے گا، یعنی ذوی الفروض کے بعد عصبات اپنی ترتیب کے مطابق وارث ہونگے۔

واضح رہے کہ "ذکورۃ" یعنی مذکر ہونا عصبہ بنفسہ کے لیے تو شرط ہے، لیکن عصبہ بالغیر جیسے "بنت" عصبہ بن جائے "ابن" کی وجہ سے اور عصبہ مع الغیر جیسے "اخت" عصبہ بن جائے "بنت" کے ساتھ تو اس میں "ذکورۃ" شرط نہیں، بلکہ ان کو عصبہ بھی حقیقۃً نہیں مجازاً کہا جاتا ہے، حقیقۃً عصبہ "عصبہ بنفسہ" ہی ہیں، جن کے لیے "ذکورۃ" مذکر ہونا شرط ہے (۱۵)۔

---

(۱۳) دیکھیے تکملہ فتح الملہم: ۲/۱۴ باب الحقوا الفرائض باھلہا۔

(۱۴) دیکھیے فتح الباری: ۱۱/۱۲ باب میراث الولد من ابیہ وامہ۔ "لادنی رجل ذکر" کی تحقیق کے لیے دیکھیے: شرح صحیح مسلم للابی: ۴/ ۳۱۸ کتاب الفرائض۔

(۱۵) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری: ۱۲/۱۲۔ ۱۳ باب میراث الولد عن ابیہ وامہ۔

﴿ وعن ﴾ أُسَامَةَ بنِ زَيْدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لاَ يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلاَ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (١٦)

"آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا اور نہ کافر مسلمان کا وارث ہوتا ہے"۔

اس بات پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا، البتہ مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے یا نہیں؟

جمہور امت ائمہ اربعہ اور فقہاء امت کے نزدیک مسلمان بھی کافر کا وارث نہیں بن سکتا، جب کہ حضرت معاذ بن جبل اور حضرت معاویہ سعید بن المسیب اور مسروق رضی اللہ عنہم سے یہ مروی ہے کہ ان کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے اور کافر مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا اور اس کو نکاح پر قیاس کیا جاتا ہے کہ مسلمان مرد کا نکاح اہل کتاب کی عورت کے ساتھ صحیح ہے، جبکہ مسلمان عورت کے ساتھ ان کا نکاح صحیح نہیں۔

اس کے علاوہ ان حضرات کا استدلال ایک تو اس روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: "الإسلامُ يعلُو ولا يُعلىٰ عليه" کہ اسلام غالب رہتا ہے مغلوب نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح ان کا استدلال اس ارشاد گرامی سے ہے: "الإسلامُ يزيدُ ولا ينقُصُ" (١٧)۔

جمہور کا استدلال حدیث مذکور سے ہے جس میں تصریح ہے: "لا يرثُ المسلمُ الكافرَ" کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں بن سکتا اور یہ روایت مسئلہ میراث کے بارے میں نص ہے، جبکہ ان حضرات کی روایت مسئلہ میراث کے بارے میں نص نہیں، بلکہ وہ اس بات پر محمول ہے کہ دین اسلام دیگر ادیان سے افضل ہے۔

باقی میراث کو نکاح پر قیاس کرنا ایک تو اس لیے قبول نہیں کہ یہ قیاس حدیث مذکور نص صریح کے مخالف ہے، دوسرے یہ کہ یہ قیاس ایک اور قیاس سے ٹوٹ جاتا ہے اور وہ یہ کہ میراث کا تعلق ولایت سے ہے اور یہ ظاہر ہے کہ مسلمان اور کافر کے درمیان ولایت نہیں، لہذا کوئی ایک دوسرے کا وارث نہیں بن سکتا (١٨)۔

---

(١٦) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی الفرائض: ٢/١٠٠١ باب لایرث المسلم الکافر، ومسلم فی اول کتاب الفرائض: ٢/٣٣۔

(١٧) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ٦/٢٣٦ مسألۃ ٤٩٣٦۔ والمرقاۃ: ٦/١٦٨۔

(١٨) تفصیل کے لیے دیکھیے: فتح الباری: ١٢/٥٠، باب لایرث المسلم الکافر۔

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت مُعاذ بن جبل اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کے قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی کافر مرجائے اور اس کا کوئی کافر رشتہ دار نہیں جس کو میراث مل جائے، البتہ کوئی مسلمان اس کا رشتہ دار ہے تو مذکورہ صورت میں اس کا ترکہ مسلمانوں کے بیت المال کو دیا جائے گا، جس میں امام اور حاکم کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے اجتہاد اور رائے سے جیسے مناسب سمجھے خرچ کرے، لیکن اس صورت میں حضرت مُعاذ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے نزدیک اولی یہ ہے کہ یہ مال کافر کے مسلمان رشتہ دار کو دیا جائے تاکہ اسلام میں داخل ہونے والے لوگوں کے دلوں کی تالیف ہوجائے، گویا کہ یہ معاملہ میراث اور توریث کے قبیل سے نہیں، بلکہ تالیف کے قبیل سے ہے، البتہ جب زمانہ گذر گیا تو لوگوں نے اس کو توریث ہی سمجھا اور مسلمان کو کافر کا وارث قرار دینے لگے تو حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے اسی غلط فہمی کی وجہ سے اس مسئلے کو رد کردیا اور پہلا حکم کہ مسلمان اور کافر کے درمیان وراثت نہیں چلتی نافذ کردیا (۱۹)۔

مرتد کے بارے میں بھی اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا، مسلمان مرتد کا وارث بن سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں بھی اسی طرح اختلاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام ربیعہؒ وغیرھم فرماتے ہیں: جس طرح مسلمان کافر کا وارث نہیں بن سکتا ایسا ہی مرتد کا وارث بھی نہیں بن سکتا۔

جبکہ حضرات کوفیینؒ امام اوزاعیؒ امام اسحقؒ وغیرھم کے نزدیک مسلمان مرتد کا وارث بن سکتا ہے حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جو مال مرتد نے حالت ارتداد میں کمایا ہے وہ مال بیت المال کا ہے اور جو مال حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان ورثہ کے لیے ہے تو گویا مسلمان وارث بن سکتا ہے، لیکن تمام مال میں نہیں (۲۰)۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿وعنه﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۱)

قوم کا بھانجا اسی قوم میں شامل ہے۔

(۱۹) دیکھیے اعلاء السنن: ۳۲۹/۱۸ باب عدم التوارث بین المسلم والکافر۔

(۲۰) دیکھیے المرقاۃ: ۱۶۸/۶۔ وشرح الطیبی: ۱۹۷/۶۔

(۲۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی الفرائض: ۱۰۰۰/۲ باب مولی القوم من انفسھم وابن الاخت منھم، ومسلم فی الزکاۃ: ۳۳۵/۲ باب اعطاء المولفۃ قلوبھم علی الاسلام رقم الحدیث ۱۰۵۹ (۱۳۳)۔

ذوی الاَرحام کی تفصیل

حدیث میں ذوی الاَرحام کی میراث کا ذکر ہے اور ذوی الاَرحام میت کے ان رشتہ داروں کو کہتے ہیں جو نہ ذوی الفروض ہوں اور نہ عصبات، عصبات کی طرح ذوی الاَرحام کے بھی چار درجے ہیں۔

درجہ اول خود میت کی وہ اولاد جو ذوی الفروض اور عصبات میں داخل نہیں، جیسے "أولادُ البناتِ وإنْ سَفَلُوا" یعنی نواسے نواسیاں۔

درجہ دوم میت کے اصول جو ذوی الفروض اور عصبات نہیں جیسے جد فاسد "أبُ الأمِّ" یعنی نانا اور جدہ فاسدة "أمُّ الأمِّ" یعنی نانی۔

درجہ سوم۔ میت کے ماں باپ کی اولاد جو ذوی الفروض و عصبہ نہیں جیسے "أولادالإخوات" بھانجے، بھانجیاں "بنات الأخوة" بھتیجیاں اور "بنو الأخوة لأم" اخیافی بھتیجے۔

درجہ چہارم۔ دادا اور دادی اور نانی کی اولاد جیسے پھوپھی، خالہ، ماموں اسی طرح اخیافی چچا وغیرہ۔

اس مسئلہ پر حضرات ائمہ کا اجماع ہے کہ اگر ذوی الفروض اور عصبات موجود ہوں تو میراث انہی کو ملے گی، ذوی الارحام کو بالاتفاق حصہ نہیں ملے گا، لیکن ذوی الفروض اور عصبات کے عدم موجودگی میں ذوی الارحام میراث کے مستحق ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت زید بن ثابتؓ، سعید بن المسیبؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ذوی الارحام کے لیے میراث نہیں، اگر ذوی الفروض اور عصبات نہ ہوں تو میت کا مال بیت المال میں رکھا جائے گا۔

اور استدلال حضرت حارثؓ کی روایت سے ہے، جس میں ارشاد ہے: "إنَّ رسولَ اللهِ صلّی اللهُ علیہ وسلّم سُئِلَ عن میراثِ العمّةِ والخالةِ؟ فسَکَتَ، فنزَلَ علیہ جبرئیلُ علیہ السلامُ، فقال: "حدَّثَنِي جبرئیلُ "أنْ لا میراثَ لهما" (۲۲)

"کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پھوپھی اور خالہ کی میراث کے بارے میں دریافت کیا گیا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا، حضرت جبرئیل علیہ السلام آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل امین علیہ السلام نے مجھے بتایا کہ پھوپھی اور خالہ کے لیے میراث نہیں"۔

نیز تقسیم میراث کے سلسلے میں بھی قرآن کریم کی آیت میں ذوی الاَرحام کا ذکر نہیں۔

ان حضرات کے علاوہ جمہور امت حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ و دیگر صحابہ

---

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے: بذل المجہود: ۱۳/۱۷۵ تا ۱۷۷ باب فی میراث ذوی الارحام۔

کرام، حضرات ائمہ حنفیہؒ، امام احمدؒ، حسن بصریؒ، ابن سیرینؒ وغیرھم سب کے نزدیک ذوی الفروض اور عصبات کے عدم موجودگی میں ذوی الأرحام وارث ہوں گے اور علامہ ابن رشدؒ نے یہاں تک لکھا ہے کہ زید بن ثابتؓ کے علاوہ سب صحابہؓ توریث ذوی الارحام کے قائل ہیں (۲۳)۔

علامہ موفق الدین ابن قدامہؒ فرماتے ہیں (۲۴) کہ ہمارا استدلال ایک تو قرآن کریم کی آیت کریمہ سے ہے "وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ" (۲۵)

"فی کتاب اللّٰہ" کے معنی ہیں "فی احکامہ و فرائضہ" کیونکہ "کتاب" کا لفظ عموماً فریضہ کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔

دوسرے حدیث شریف میں ارشاد ہے جو اس باب کی فصل ثانی میں مذکور ہے: "الخالُ وارثُ مَنْ لاوارثَ له يعقِلُ عنه ويَرِثُه" (۲۶) جس شخص کا "ذوی الفروض اور عصبات میں سے کوئی وارث نہیں ہوتا تو "ذوی الأرحام" میں سے اس کا ماموں اس کا وارث ہوتا ہے جو اس کی طرف سے خون بہا ادا کرتا ہے اور اس کی میراث پاتا ہے۔

اشکال

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ تو ایک محاورہ ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے "الجَوْعُ زادُ مَنْ لازادَ لهٗ والصَّبْرُ حِيلَةُ مَنْ لاحِيلَةَ لهٗ"

لہٰذا یہاں بھی مطلب یہی ہوگا کہ جس کا ماموں کے علاوہ کوئی وارث نہ ہو تو اس کا کوئی وارث ہی نہیں ہے اور اس سے ماموں کا وارث ہونا نہیں بلکہ عدم وارث ہونا ثابت ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ محاورہ یہاں نہیں چلتا، کیونکہ حدیث میں تصریح ہے "یرثہ" اور ایک روایت میں ارشاد ہے "یرث مالہ"

نیز حضرات صحابہ کرامؓ نے بھی یہی سمجھا، چنانچہ جب حضرت عبیدہؓ نے حضرت عمرؓ سے ماموں کی میراث کے بارے میں سوال کیا تو آپؓ نے یہی جواب لکھ کر بھیج دیا اور ظاہر ہے کہ حضرات صحابہؓ کا فہم

---

(۲۳) تفصیل کے لیے دیکھیے المرقاۃ: ۲۳۶/۶ باب الفرائض۔

(۲۴) دیکھیے پوری تفصیل کے لیے: المغنی لابن قدامۃ: ۲۰۵/۶۔۲۰۶ باب ذوی الارحام۔

(۲۵) سورۃ الاحزاب: ۶/۔

(۲۶) الحدیث اخرجہ ابوداود فی الفرائض: ۱۲۳/۳ باب میراث ذوی الارحام رقم الحدیث ۲۸۹۹۔

مستقل دلیل ہے (۲۷) ذوی الارحام کی وراثت پر تیسری دلیل فصل ثانی میں حضرت بریدہؓ کی روایت میں تصریح ہے:

"اِلْتَمِسُوا لَهٗ وَارِثًا أَوْ ذَا رَحِمٍ" (۲۸)

یہاں وارث سے مراد ذوی الفروض اور عصبات میں سے کوئی وارث ہے اور مطلب یہ ہے کہ ذوی الفروض اور عصبات میں سے اگر کوئی نہ ہو تو ذوی الارحام کو بھی میراث ملے گی (۲۹)۔

الفصل الثانی

﴿وعن﴾ عَائِشَةَ أَنَّ مَوْلًى لِرَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَاتَ وَتَرَكَ شَيْئًا وَلَمْ يَدَعْ حَمِيمًا وَلَا وَلَدًا فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطُوا مِيرَاثَهٗ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ قَرْيَتِهٖ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ (۳۰)

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک آزاد کردہ غلام کا انتقال ہوا اور اس نے کچھ ترکہ چھوڑا اور کوئی دوست اور اولاد نہیں چھوڑی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی میراث اس کی بستی کے کسی آدمی کو دیدو"۔

آزاد شدہ غلام کی میراث کا مستحق عصبہ نسبی نہ ہونے کی صورت میں حق ولاء کی بنیاد پر اس غلام کا "معتق" آزاد کرنے والا ہوتا ہے۔

روایت مذکورہ میں اس غلام کا ذکر ہے جس نے کوئی وارث نہیں چھوڑا اور آزاد کرنے والے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تھے اور انبیاء چونکہ کسی کے وارث نہیں ہوتے اور نہ کوئی شخص انبیاء کا وارث ہوتا ہے، اس لیے اس ترکہ کا حقدار بیت المال تھا اور بیت المال کا مصرف چونکہ فقراء مساکین وغیرہ ہوتے ہیں، اس وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے مال کو اس کی بستی کے کسی محتاج و مستحق شخص کو دے دینا

(۲۷) دیکھیے المغنی لابن قدامۃ: ٦/٢٠٦۔

(۲۸) الحدیث اخرجہ ابوداود فی الفرائض: ۳/۱۲۳ باب فی میراث ذوی الارحام رقم ۲۹۰۴۔

(۲۹) دیکھیے المرقاۃ: ٦/١٧٣۔

(۳۰) الحدیث اخرجہ ابو داود فی الفرائض: ۳/۱۲۳ باب فی میراث ذوی الارحام الرقم ۲۹۰۲، والترمذی فی جامعہ: ۲/۳۰ باب فی الذی یموت ولیس لہ وارث واللفظ لابی داود بفرق یسیر فی الترتیب۔

مناسب سمجھا (۳۱)۔

حضرات انبیاء علیہم السلام نہ خود وارث بنتے ہیں نہ کوئی اور ان کا وارث بن سکتا ہے۔

علامہ ابن بطالؒ فرماتے ہیں کہ حضرات انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے مال کا کوئی وارث نہیں بن سکتا اور اس میں حکمت یہ ہے کہ رب تعالیٰ نے ان حضرات کو لوگوں تک خداوندی پیغام پہنچانے کے لیے بھیجا ہے اور اس بات کا اعلان کرایا: "لَاأَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا" (۳۲) ہم تمہیں دعوت دیتے ہیں اور صراط مستقیم پر لانے کی کوشش اور سعی کرتے ہیں، یہ کسی عوض اور دنیوی منفعت کے لیے نہیں، اب اگر حضرات انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے مال میں وراثت کا سلسلہ دوسرے لوگوں کی طرح جاری ہوتا، تو یہ گمان ہوسکتا تھا کہ ان حضرات نے نبوت کو ذریعہ بناکر اپنے وارثوں کے لیے مال جمع کیا ہے، اس واسطے اللہ تعالیٰ نے ان کے اموال میں سلسلہ میراث ہی ختم کردیا، تاکہ یہ گمان نہ ہو، کیونکہ جس منصب پر وہ فائز ہوتے ہیں وہ لوگوں کی محبت کا مرکز ہوتا ہے اور لوگ ان حضرات پر جان و مال ہر اعتبار سے قربان ہونے کے لیے تیار ہوتے ہیں، اگر ان کے مال میں وراثت کا سلسلہ جاری ہوتا تو دشمنوں کو یہ کہنے کا موقع ملتا کہ نبوت کا کاروبار اس لیے چلایا گیا ہے کہ ان کی بعد میں آنے والی نسلیں نبوت کے زمانہ میں جمع کردہ اموال سے اپنا بندوبست کریں اور عیش کریں۔

اور ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ حضرات انبیاء کرام بحیثیت نبوت و بلحاظ ہدایت تمام امت کے روحانی باپ ہوتے ہیں اور سب کے ساتھ یکساں رویہ اور مساوی شفقت رکھتے ہیں، لہذا ان کے چھوڑے ہوئے مال کو صدقہ عام قرار دیا گیا جو بلااعتبار حر و عبد اور بغیر فرق صالح و فاسق اور بدون لحاظ قریب و بعید عام مسلمانوں کے مصالح میں خرچ ہو اور سب کے کام آوے، کیونکہ ظاہر ہے کہ پوری امت میں تقسیم ہونا ممکن نہیں اور اگر خاص جماعت اقرباء کو میراث پہنچتی تو ان کے ساتھ علاقہ خاص کا اظہار ہوتا اور دیگر امتیوں کے لیے ایک طرح دل شکنی کا باعث ہوتا، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لانورث ماترکنا صدقة"

علی ہذا القیاس اگر اقرباء کی میراث حضرات انبیاء علیہم السلام کو دلوائی جاتی تو وہی علاقہ خاص ثابت ہوتا جو شفقت عامہ کے بظاہر مخالف تھا۔

اور پھر حضرات انبیاء علیہم السلام کی دوربین نظروں پر غفلت کا پردہ نہیں تھا، بلکہ ان کی توجہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی ذات اقدس پر ہوتی تھی اور ان کو اللہ تعالیٰ کے متصرف اور مالک حقیقی ہونے کا یقین کامل

---

(۳۱) دیکھیے: المرقاۃ: ۱۷۳/۶۔

(۳۲) سورۃ الانعام/۹۰۔

حاصل تھا، جس کی وجہ سے وہ اللہ تعالی کے ساتھ اپنے مالک ہونے کا تصور نہیں کرتے تھے "الأنبیاءُ لایشھدُون لأنفسِھم مِلکاً مَعَ اللہِ" اور دنیا کے اسباب کو اپنے پاس مستعار سمجھتے تھے اور اپنے کو مالک نہیں بلکہ متولی سمجھتے تھے اور دنیا میں انسان کی مسافرانہ حالت کا نقشہ ان کے پیش نظر رہتا تھا، اس لیے انہیں نہ تو دنیا کے ساز و سامان سے کوئی دلچسپی ہوتی تھی نہ زندگی میں یہ حسرت ہوتی تھی کہ ہمارے اقرباء کا ترکہ ہم کو دیا جائے اور نہ بوقت وفات اپنے سامان کے چھوٹنے کا کچھ قلق و افسوس ہوتا تھا کیونکہ اولاً تو ان کے پاس دنیا کا سامان ہوتا ہی بہت مختصر تھا اور جو کچھ ہوتا تھا اس سے بھی اپنی شان کے ارتفاع اور متاع دنیا کی دنائت کی وجہ سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی تھی، چنانچہ قانون الٰہی نے بھی ان کی شان کے پیش نظر یہ فیصلہ نافذ کیا کہ حضرات انبیاء اس دنیا سے رخصت ہونے کے بعد جو تھوڑا بہت مال چھوڑ جاتے ہیں وہ بھی کسی کی میراث نہیں اور نہ یہ حضرات اپنی زندگی میں اپنے اقرباء کی میراث کے حقدار ہوں گے۔

اشکال

قرآن شریف میں حضرت زکریا علیہ السلام کی دعا: "رَبِّ ھَبْ لِی مِن لَّدُنکَ وَلِیاً، یَرِثُنِی" (۳۳) "اے میرے رب مجھ کو ایسی اولاد عطا فرما جو میری وارث ہو" اسی طرح: "وَوَرِثَ سُلَیْمَانَ دَاوُدَ" (۳۴) سے یہ معلوم ہوتا ہے وراثت حضرات انبیاء علیہم السلام کے لیے بھی ثابت ہے؟

جواب

اکثر علماء کرام کا خیال یہ ہے کہ ان آیات میں وراثت سے مال کی وراثت مراد نہیں، بلکہ وراثت علم و حکمت مراد ہے، جیسا کہ مفسرین نے "وَلَقَدْ آتَیْنَا دَاوُدَ وَسُلَیْمَانَ عِلْماً" (۳۵) کے تحت تصریح کی ہے۔

یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ ان آیات میں میراث کے مشہور و معروف معنی مراد نہیں، بلکہ بعض جگہوں میں صرف جانشین کرنا مراد ہے، جیسا کہ: "وَأَوْرَثْنَاھَا بَنِی إِسْرَائِیلَ" (۳۶) میں ہے "ہم نے بنی اسرائیل کو فرعون کی قوم کا جانشین بنادیا"۔

---

(۳۲) دیکھیے: التمھید لابن عبد البر: ۱۷۳/۸ فی الحدیث تفسیر لقولہ تعالی وورث سلیمان داود۔

(۳۳) سورۃ الشعراء/۵۹۔

(۳۵) سورۃ مریم/۶۳۔

(۳۶) سورۃ القصص/۵۸۔

بعض جگہ دینا مراد ہے، جیسے: "نُوْرِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا" (*) میں ہے "ہم جنت اپنے پرہیزگار بندوں کو دیتے ہیں" اور بعض جگہ لینا مراد ہے، جیسے: "وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِيْنَ" (**) میں ہے "آخر ہم ہی لینے والے ہیں"۔

لہذا یہاں بھی جانشینی کا ثبوت ہے اور وہ بطور میراث کے نہیں۔

اشکال

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے والد ماجد کی لونڈی ام ایمنؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو میراث میں حاصل ہوئی تھیں، جنہوں نے والدہ ماجدہ کی وفات کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پرورش کی ہے اور جن کا نکاح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے متبنیٰ زیدؓ سے کردیا تھا، نیز آپ کو اپنی زوجہ مطہرہ حضرت خدیجہؓ کا مال کثیر میراث میں ملا تھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو دوسروں کے مال سے میراث مل سکتی ہے۔

جواب

ام ایمنؓ چونکہ آپ کے والد ماجد کی لونڈی تھیں اور ہمیشہ خدمت میں رہیں، اس لیے یہ سمجھا گیا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو میراث میں ملی تھیں ورنہ درحقیقت وہ والد ماجد کے انتقال کے بعد حضرت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا صاحب اور والدہ صاحبہ کا حق اور حصہ ہوگئی تھیں، ان دونوں حضرات نے بوجہ شفقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں رکھا اور گویا آپ کو دے دیا اور پھر آپ نے ان کو آزاد کردیا، علاوہ ازیں یہ قصہ اس زمانہ کا ہے جب آپ کو ظاہری اعتبار سے باضابطہ نبوت و رسالت عطا نہیں ہوئی تھی، اس زمانہ میں اگر آپ کو میراث مل بھی جاتی تو کوئی تعجب نہ تھا، کیونکہ بہت سے احکام و خصوصیات کا اجراء نبوت کے بعد ہوتا ہے۔

اور حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ نے زندگی ہی میں اپنا مال و اسباب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کردیا تھا کہ لوگ فقیری اور مفلسی کا طعنہ نہ دے سکیں، جیسا کہ سورۂ ضحیٰ کی آیت "وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنٰى" (٣٧) "اور آپ کو تنگدست پایا پس غنی کردیا" میں اسی کی طرف اشارہ ہے، حضرت خدیجہؓ کی وفات کے بعد

(*) سورۂ مریم: ٦٣۔

(**) سورۃ القصص: ٥٨۔

(٣٧) سورۃ الضحی/٨۔

کچھ ان کا ترکہ رہا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو میراث میں پہنچا جو کچھ تھا وہ ہمیشہ سے آپ ہی کا تھا۔

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ بُرَيْدَةَ قَالَ مَاتَ رَجُلٌ مِنْ خُزَاعَةَ فَأُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِيرَاثِهِ فَقَالَ الْتَمِسُوا لَهُ وَارِثًا أَوْ ذَا رَحِمٍ فَلَمْ يَجِدُوا لَهُ وَارِثًا وَلَا ذَا رَحِمٍ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطُوهُ الْكُبْرَ مِنْ خُزَاعَةَ رواه أبو داود. وفي رواية له قال انظروا أَكْبَرَ رَجُلٍ مِنْ خُزَاعَةَ (٣٨)

قبیلہ خزاعہ کے ایک آدمی کا انتقال ہوا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس کی میراث لائی گئی تو آپ نے فرمایا: اس کا کوئی وارث یا ذورحم محرم تلاش کرو تو نہ اس کا وارث ملا اور نہ ذورحم محرم، آپ نے فرمایا قبیلہ خزاعہ کے کسی بوڑھے آدمی کو اس کی میراث دے دو۔

"کبر" بضم الکاف وسکون الباء "اکبر" کے معنی میں مستعمل ہے، چنانچہ ایک روایت میں: "اکبر رجل من خزاعة" کے الفاظ مذکور ہیں، جس کی تعبیر علامہ طیبیؒ نے "کبیرھم" سے کی ہے علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں "وھو أقربھم إلی الجدِّ الأعلی" کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو جد اعلی کی طرف بنسبت دیگر حضرات کے زیادہ قریب ہو (٣٩)۔

حدیث کی تفصیل گذر چکی ہے، البتہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا کہ یہ مال خزاعہ قبیلے کے بڑے آدمی کو دے دو یہ اس بنیاد پر کہ اس آدمی کا کوئی وارث نہیں تھا نہ ذوی الفروض میں اور نہ عصبات اور ذوی الارحام میں سے۔

اور ایسی صورت میں مال بیت المال کا ہوجاتا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قبیلے کے کسی بوڑھے کو قبیلے کے فرد ہونے اور بوڑھا ہونے کی وجہ سے بیت المال کا مصرف اور سب سے زیادہ مستحق سمجھ کر یہ فرمایا، گویا کہ یہ مال اس شخص کو توریث کے طور پر نہیں بلکہ مصرف بیت المال ہونے کی وجہ سے دیا گیا (٤٠)

(٣٨) الحديث اخرجه ابوداود فی سننه: ١٢٣/٣ باب فی ميراث ذوی الارحام رقم الحديث ٢٩٠٣۔

(٣٩) دیکھیے شرح الطیبی: ٢٠٢/٦۔

(٤٠) دیکھیے المرقاة: ١٢٣/٦۔

﴿ وعن ﴾ هُزَيْلِ بْنِ شُرَحْبِيلَ قَالَ: سُئِلَ أَبُو مُوسَى عَنِ ابْنَةٍ وَبِنْتِ ابْنٍ وَأُخْتٍ فَقَالَ لِلْبِنْتِ النِّصْفُ وَلِلْأُخْتِ النِّصْفُ وَأْتِ ابْنَ مَسْعُودٍ فَسَيُتَابِعُنِي فَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ وَأُخْبِرَ بِقَوْلِ أَبِي مُوسَى فَقَالَ لَقَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ أَقْضِي فِيهَا بِمَا قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْبِنْتِ النِّصْفُ وَلِابْنَةِ الْإِبْنِ السُّدُسُ تَكْمِلَةَ الثُّلُثَيْنِ وَمَا بَقِيَ فَلِلْأُخْتِ فَأَتَيْنَا أَبَا مُوسَى فَأَخْبَرْنَاهُ بِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ فَقَالَ لَا تَسْأَلُونِي مَادَامَ هٰذَا الْحَبْرُ فِيكُمْ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۴۱)

حضرت ابوموسیٰؓ سے ایک بیٹی اور پوتی اور بہن کی میراث کا مسئلہ پوچھا گیا تو فرمایا کہ بیٹی کے لیے آدھا ہے اور بہن کے لیے آدھا ہے اور فرمایا ابن مسعودؓ کے پاس جاؤ وہ بھی میری موافقت کریں گے، چنانچہ ابن مسعودؓ سے پوچھا گیا اور ابوموسیٰؓ کا فتوی ان کو بتایا گیا تو ابن مسعودؓ نے کہا اگر میں یہ فتوی دوں تو گمراہ ہوں گا، اور ہدایت پر نہ رہوں گا، میں تو وہ فیصلہ کرونگا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا ہے، بیٹی کے لیے آدھا ہے اور پوتی کے لیے چھٹا ہے دو ثلث پورا کرنے کے لیے اور جو باقی رہے گا وہ بہن کے لیے ہے، پھر ہم ابوموسیٰؓ کے پاس آئے اور ابن مسعودؓ کا فتوی ان کو بتایا تو انھوں نے فرمایا کہ جب تک یہ بڑے عالم تم میں موجود ہیں مجھ سے نہ پوچھا کرو"۔

مسئلہ مذکور میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کا علم نہیں تھا اس لیے انھوں نے اپنے اجتہاد سے یہ فتوی دیا کہ "بنت" اور "اخت" کو ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے نصف نصف ملے گا اور "بنت الابن" پوتی محروم ہوگی۔

"بنت" اس آیت کی وجہ سے ذوی الفروض میں سے ہے "وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ" (۴۲) اور "اخت" آیت "إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ" (۴۳) کی وجہ سے ذوی الفروض میں سے ہے، البتہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے "لیس لہ ولد" کو مذکر پر حمل کیا ہے اور چونکہ مسئلہ مذکورہ میں مذکر ولد نہیں اس واسطے انھوں "اخت" کو نصف کا حقدار سمجھا ہے (۴۴)۔

(۴۱) الحدیث اخرجہ البخاری فی الفرائض: ۹۹۷/۲ باب میراث ابنۃ ابن مع ابنۃ۔

(۴۲) سورۃ النساء: ۱۱/۔

(۴۳) سورۃ النساء: ۱۷۷/۔

(۴۴) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۲۹۳/۳۔ والمرقاۃ۔ ۱۷۵/۵۔

حنفیہ کا مسلک حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے فتوی کے مطابق ہے اور ان کے فتوی کا خلاصہ یہ ہے کہ "بنت الابن" پوتی محروم نہیں، بلکہ کل مال چھ حصہ کر کے تقسیم کیا جائے۔

"بنت" کو نصف "بنت الابن" کو سدس جو کہ تکملۃ للثلثین ہے اور "اخت" کو مابقی یعنی ثلث ملے گا کیونکہ اخت "عصبہ" ہوگی۔

"بنت	بنت	الابن	اخت
نصف	سدس		ثلث"

فقال: لَقَدْ ضَلَلْتُ إِذاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِيْن

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ میں نے چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت ابو موسیٰؓ کے فتوی کے خلاف سنا ہے، ایسی صورت میں اگر میں بھی وہی فتوی دوں جو حضرت ابو موسیٰؓ نے دیا ہے تو میں گمراہ سمجھا جاؤں گا اور اپنے کو راہ ہدایت پر نہیں پاؤں گا، لہذا میں وہی فیصلہ کروں گا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق ہو۔

اپنی طرف گمراہی کی نسبت اس لیے کی کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فیصلہ سنا ہے اور ظاہر ہے کہ سننے کے بعد مخالفت کرنا قصداً اور تعمداً غلطی ہے جس کی گنجائش نہیں ہے۔

جبکہ حضرت ابو موسیٰؓ نے نہیں سنا ہے، لہذا وہ اپنی غلطی میں معذور ہیں اور ان کی خطاء اجتہادی ہے گمراہی نہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس ارشاد کا مطلب یہ نہیں کہ اجتہاد کے ذریعہ فتوی دینا جائز نہیں اگر کوئی دے گا تو گمراہ ہوجائے گا، جیسا کہ علامہ ابن حزمؒ نے سمجھا ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ میں حضرت ابو موسیٰؓ کے فتوی کی موافقت کرنے میں معذور ہوں، کیونکہ میرے پاس اس کے خلاف نص موجود ہے جس کو میں چھوڑ نہیں سکتا، لہذا یہ بیان معذرت ہے ان پر رد نہیں (۴۵)۔

حدیث مذکور سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے "اخت" کو مشہور ضابطہ کے مطابق یعنی "اجعلوا الأخوات مع البنات عصبۃ" عصبہ بنایا ہے اور یہ ضابطہ بھی حضرات صحابہ کرامؓ کے اقوال و آثار سے ثابت ہے، چنانچہ علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: "وما روی أهل الفرائض عن النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم: أنہ قال: "اجعلوا الأخوات مع البنات عصبۃ" فلم أجدہ بھذا اللفظ إلا أنہ مأخوذ من قول معاذ بن جبل

(۴۵) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۸/۳۶۱-۳۶۲ باب میراث ابنۃ الابن والاخت مع البنت۔

اَنّہ ورّث البنت النصفَ والاُختَ النصفَ ورسولُ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم حیٌّ بینَ اَظہُرِہم واللّٰہُ اَعلم (۴۲)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

﴿ وعن ﴾ ابنِ مسعودٍ قَالَ فِي الْجَدَّةِ مَعَ ابْنِهَا إِنَّهَا أَوَّلُ جَدَّةٍ أَطْعَمَهَا رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ سُدُسًا مَعَ ابْنِهَا وَابْنُهَا حَيٌّ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَالدَّارِمِيُّ وَالتِّرْمِذِيُّ ضَعَّفَهُ (۴۷)

حضرت ابن مسعودؓ نے جدہ کے متعلق جبکہ اس کا بیٹا بھی موجود تھا فرمایا کہ آپ نے دادی کو اس کے بیٹے کی موجودگی میں تبرعاً چھٹا حصہ عطا کیا، حالانکہ اس کا بیٹا زندہ تھا۔

"ابن سے مراد میت کا باپ اور "جدۃ" سے مراد دادی ہے اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص دادی اور باپ چھوڑ کر مرا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ترکہ میں سے دادی کو "سدس" چھٹا حصہ دلوایا، حالانکہ دادی کا بیٹا یعنی میت کا باپ موجود تھا، جبکہ دادی اپنے بیٹے یعنی میت کے باپ کی موجودگی میں پوتے "میت" کے ترکہ سے محروم رہتی ہے۔

علماء میراث کے ہاں حدیث مذکور پر یا تو ضعیف ہونے کی وجہ سے عمل نہیں ہوا اور یا یہ حدیث مؤول ہے۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دادی کو باپ کی موجودگی میں تفضلاً تبرعاً یعنی از راہ احسان حصہ دلوایا تھا بطریق میراث نہیں دلوایا تھا، فلا اشکال۔

اور بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ ممکن ہے باپ کافر ہو یا غلام ہو، اس لیے اُس کو میراث نہیں دی، دادی کو دی (۴۸)۔

باب الوصایا

وصایا جمع وصیۃ کی ہے جیسے عطایا عطیہ کی اور ھدایا ھدیہ کی جمع ہے "وصیۃ" کا لفظ اسم ہے مصدر

(۴۶) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۸/۳۴۲۔

(۴۷) الحدیث اخرجہ الترمذی فی جامعہ: ۲/۳۰۔ باب فی میراث الجدۃ مع ابنہا۔ والدارمی فی سننہ: ۲/۳۵۷ کتاب الفرائض باب قول ابن مسعودؓ فی الجدات الرقم ۲۹۴۳۔

(۴۸) دیکھیے مرقاۃ المفاتیح: ۶/۱۶۷۔۱۶۸۔

کے معنی میں، یعنی "ایصاء" وصیت کرنا "وصی یصی وصیا" بمعنی "اتصل" اور "وصل" یعنی پہنچنے کے معنی میں ہے اور وصیت کو بھی اسی لیے وصیت کہتے ہیں کہ جو کچھ حالت حیات میں اس کے پاس تھا، وہ حالت موت کے بعد موصی لہ تک پہنچایا جاتا ہے۔

اور اصطلاح شریعت میں وصیت کی تعریف ہے: "عَهْدٌ خَاصٌّ مُضَافٌ إِلَىٰ مَا بَعْدَ الْمَوْتِ وَقَدْ يَصْحَبُهُ التَّبَرُّعُ" یعنی وصیت ایک خاص معاملہ ہے، جس کی نسبت موت کے بعد کی طرف ہوتی ہے اور یہ کبھی تبرعاً بھی ہوتی ہے" (۴۹)۔

الفصل الاول

﴿ عن ﴾ اِبْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَاحَقُّ امْرِءٍ مُسْلِمٍ لَهُ شَيْءٌ يُوصَىٰ فِيهِ يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۵۰)

"حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کسی مسلمان آدمی کے لیے مناسب نہیں کہ اس کے پاس قابل وصیت کوئی شی ہو تو وہ دو راتیں گذارے مگر اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہونی چاہیے"۔

وصیت لکھنے کا حکم

اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت میں بھی وصیت کا سلسلہ تھا، البتہ اس کے لیے کوئی شرط نہیں تھی، آدمی کو پورا اختیار ہوتا تھا کہ جس قدر وصیت کرے اور جس کے لیے بھی کرے کرسکتا ہے۔

اسلام نے رسم جاہلی کو باطل قرار دے کر یہ بتلایا کہ "ثلث مال" سے زائد میں وصیت نہیں کی جاسکتی اور ان افراد کی بھی نشاندہی کردی جن کے لیے وصیت کرنا جائز نہیں۔

وصیت کے جواز پر تو تمام علماء کا اتفاق ہے اور یہ قرآن و سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے۔

---

(۴۹) دیکھیے فتح الباری: ۳۵۵/۵ کتاب الوصایا۔

(۵۰) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی اول کتاب الوصایا: ۳۸۲/ و مسلم فی اول کتاب الوصیۃ: ۳۸/۲ و کذا ابوداؤد فی اول کتاب الوصایا: ۱۱۲/۴ باب مایؤمر بہ من الوصیۃ رقم الحدیث ۲۸۶۲۔

چنانچہ ارشاد خداوندی ہے : "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِىْ بِهَا أَوْ دَيْنٍ" (۵۱)

نیز سنت میں سے احادیث باب کے علاوہ دیگر احادیث بھی جواز وصیت پر دال ہیں اور اس بات پر تمام علماء کا اجماع بھی ہوا ہے کہ وصیت جائز ہے۔

البتہ وجوب کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ اہل ظاہر اور بعض دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ وصیت کرنا واجب ہے ان رشتہ داروں کے حق میں جو کہ وارث نہیں بنتے اور ان کا استدلال قرآن کریم کی آیت "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ" (۵۲)

اور حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ حدیث سے بھی وہ استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آیت میراث سے وصیت منسوخ ہوگئی، لیکن صرف والدین اور ان اقرباء کے حق میں جو کہ وارث ہیں اور جو حضرات وارث نہیں ان کے حق میں وصیت منسوخ نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک اس صورت میں وصیت واجب ہے کہ جب آدمی پر کسی کا قرض ہو یا کوئی چیز بطور ودیعت کسی نے اس کے پاس رکھی ہو یا کوئی اور حق واجب کسی کا اس کے ذمے ہو جس کا ادا کرنا لازم تھا۔

جمہور کا استدلال اس سے ہے کہ اگر وصیت مطلقاً واجب ہوتی تو حضرات صحابہ کرامؓ سے ظاہر طور پر وصیتیں منقول ہوتیں یا کم از کم وصیت نہ کرنے پر کوئی نکیر ہوتی، اس لیے کہ واجب کے ترک پر نکیر ہے حالانکہ اکثر صحابہ کرام سے وصیتیں بھی منقول نہیں اور نہ اس کے ترک پر کسی قسم کی نکیر منقول ہے، عقلی اعتبار سے بھی وصیت ایک عطیہ اور تطوع ہے، جو کہ زندگی میں واجب نہیں تو پھر موت کے بعد کیونکر واجب ہوگی۔

باقی رہی آیت وصیت تو حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک آیت وصیت اس آیت سے منسوخ ہے "لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُوْنَ" (۵۳)

اور حضرت ابن عمر، عکرمہ، مالک، شافعی اور مجاہد رضی اللہ عنہم کے نزدیک آیت میراث سے منسوخ ہوگئی ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایت باب بھی اسی صورت پر محمول ہے، جبکہ آدمی کے پاس کوئی

(۵۱) سورۃ نساء/۱۱۔

(۵۲) سورۃ البقرۃ: آیت/۱۸۰۔

(۵۳) سورۃ النساء/۷۔

ودیعت کی چیز ہو یا اس پر کسی کا قرضہ یا کوئی اور حق ہو تو ظاہر ہے کہ اس حق واجب کی ادائیگی کے خاطر وصیت کو واجب قرار دیا جائے گا، نہ کہ عام حالات میں (۵۴)۔

اس کے علاوہ حدیث مذکور میں لفظ "حق" کو واجب پر حمل کرنا بھی بلا دلیل ہے، اس لیے کہ حق لغت میں "الشئی الثابت" کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح شرع میں حق کے معنی ہیں "ماثبت بہ الحکم" یعنی جس سے کوئی حکم ثابت ہو اور ظاہر ہے کہ حکم ثابت عام ہے کبھی واجب ہوتا ہے کبھی مندوب، لہذا لفظ "حق" کا اطلاق صرف واجب پر نہیں ہوتا، بلکہ واجب، مندوب اور کبھی کبھی مباح پر بھی ہوتا ہے، البتہ اگر لفظ "علی" اس کے صلہ میں آجائے تو پھر وجوب کے معنی ہونگے، جبکہ حدیث مذکور میں "علی" کا لفظ نہیں، اسی وجہ سے اس میں وجوب کے علاوہ دیگر احتمالات بھی ہیں اور جب احتمالات متعدد ہیں تو اس سے استدلال صحیح نہیں، بلکہ بعض طرق میں الفاظ حدیث یوں وارد ہیں "لہ شيءٌ یُرِیدُ اَن یُوصِیَ فیہ" جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ حق واجب مراد نہیں بلکہ حق مندوب ہے، کیونکہ وصیت کو وصیت کرنے والے کے ارادے پر معلق کیا گیا ہے، اگر حق واجب ہوتا تو وصیت کرنے والے کے ارادے پر اس کو معلق نہ کیا جاتا (۵۵)

❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀ ❀

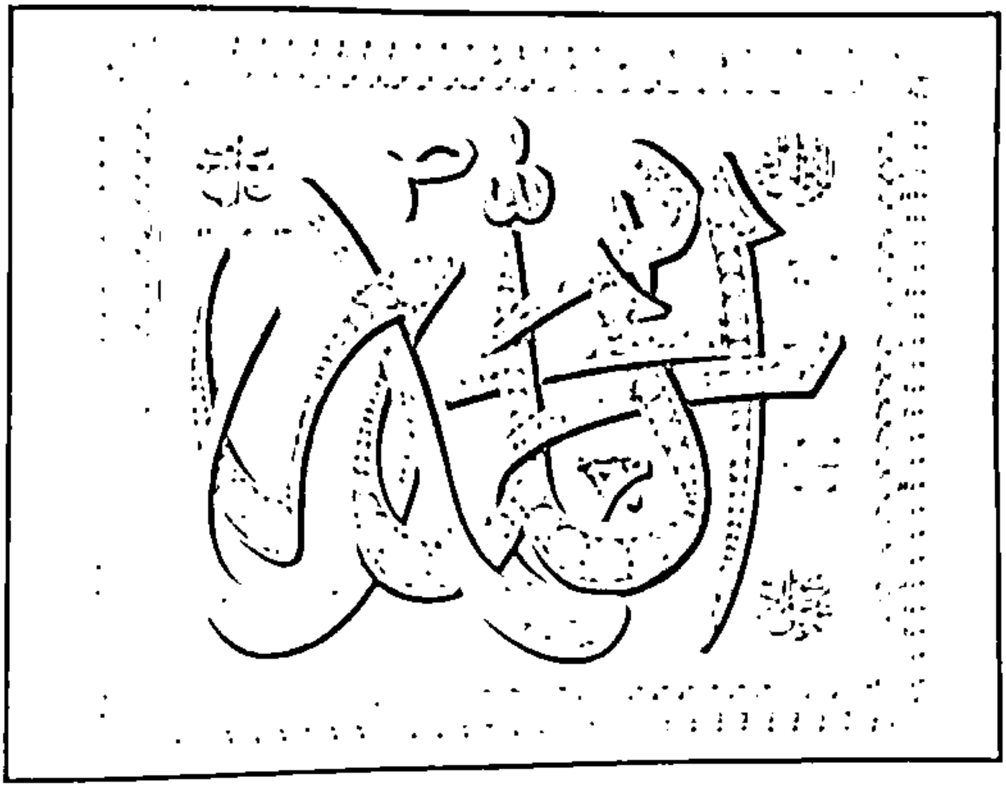
(۵۴) دیکھیے تفصیل کے لیے المغنی لابن قدامۃ: ۶/۵۵ کتاب الوصایا فصل ۴۵۹۱۔

(۵۵) دیکھیے اعلاء السنن: ۱۸/۲۹۲ معنی الوصیۃ وتحقیق وجوبہا او ندبہا۔

وبهذا قدتم بفضل الله وتوفيقه الجزء الثالث من نفحات التنقيح وبه قدتم شرح الجزء الأول من مشكوة المصابيح وذلك قبيل المغرب يوم الخميس التاسع من شهر المحرم الحرام من شهور سنة أربع وعشرين بعد أربع مائة وألف من الهجرة النبوية علىٰ صاحبها أعظم صلاة أكرم تحية وهذا الجزء قداحتوىٰ على ثمانية كتب وقد وقع الفراغ من كتاب الجنائز والصوم والمناسك على يد الأخ الفاضل محمد عظيم حفظه الله ورعاه ومن كتاب الزكاة وفضائل القرآن والدعوات وأسماء الله تعالىٰ والبيوع على يد الفقير إلى الله أسدالله أخندزاده عفا الله عنهما ولوالديهما ولمشايخهما ولجميع المسلمين إنه عفوغفور رحيم فالحمد لله عدد خلقه ورضى نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته والصلاة والسلام على صفيه وحبيبه محمد وآله وصحبه أجمعين۔

ويليه الجزء الرابع إن شاء الله تعالىٰ وأوله كتاب النكاح

مصادر ومراجع



بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مصادر و مراجع

القرآن الکریم

(۱) احکام القرآن __ امام ابوبکر احمد بن علی رازی جصاص متوفی ۳۷۰ھ دار الکتاب العربی بیروت۔

(۲) اشعۃ اللمعات __ شیخ عبدالحق محدث دہلوی متوفی ۱۰۵۲ھ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر پاکستان۔

(۳) الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ __ شہاب الدین ابوالفضل احمد بن علی العسقلانی المعروف بابن حجر متوفی ۸۵۲ھ دار الفکر بیروت۔

(۴) اعلاء السنن __ علامہ ظفر احمد عثمانی متوفی ۱۳۹۴ھ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی۔

(۵) اکمال اکمال المعلم شرح صحیح مسلم __ ابوعبداللہ محمد الابی المالکی متوفی ۸۲۷ھ یا ۸۲۸ھ دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۶) الانساب __ ابو سعد عبدالکریم بن محمد بن منصور السمعانی متوفی ۵۶۲ھ دار الجنان بیروت۔

(۷) اوجز المسالک __ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا متوفی ۱۴۰۲ھ ادارۂ تالیفات اشرفیہ ملتان۔

(۸) البحر الرائق __ علامہ زین العابدین بن ابراھیم بن نجیم متوفی ۹۶۹ھ یا ۹۷۰ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔

(۹) البدایۃ والنہایۃ __ عماد الدین اسماعیل بن عمر المعروف بابن کثیر متوفی ۷۷۴ھ المعارف بیروت۔

(۱۰) بدایۃ المجتہد __ ابوالولید محمد بن احمد بن رشد قرطبی متوفی ۵۹۵ھ مطبعۃ مصطفی البابی مصر۔

(۱۱) بدائع الصنائع __ ملک العلماء علاء الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی متوفی ۵۸۵ھ ایچ ایم کراچی۔

(۱۲) بذل المجہود __ حضرت علامہ خلیل احمد سہارنپوری متوفی ۱۳۶۴ھ مطبعہ ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

(۱۳) بغیۃ الالمعی فی تخریج الزیلعی __ مطبعۃ دار المامون۔

(۱۴) بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی بذیل الفتح الربانی __ احمد عبدالرحمن البنا الشہیر بالساعاتی دار احیاء التراث العربی۔

(۱۵) البنایة شرح الهدایة __ امام بدرالدین ابو محمد محمود العینی متوفی ۸۵۵ھ ۔
(۱٦) بیان القرآن __ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی متوفّٰی ۱۳٦۲ھ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔
(۱۸) تاج العروس __ ابو الفیض محمد بن محمد المرتضیٰ الزبیدی متوفّٰی ۱۲۰۵ھ دارمکتبة الحیاة بیروت۔
(۱۹) تاریخ الامم والملوک __ ابو جعفر محمد بن جریر الطبری متوفّٰی ۳۱۰ھ دارالفکر بیروت۔
(۲۰) تاریخ الخمیس __ شیخ حسین بن محمد بن الحسن الدیاربکری المالکی متوفّٰی ۹۲٦ھ موسسة شعبان بیروت۔
(۲۱) تحفة الاحوذی __ علامہ عبدالرحمان مبارک پوریؒ متوفّٰی ۱۳۵۲ھ مکتبہ نشرالسنہ، ملتان ۔
(۲۲) تدریب الراوی __ حافظ جلال الدین سیوطی متوفّٰی ۹۱۱ھ المکتبة العلمیة مدینة منورة۔
(۲۳) تذکرة الحفاظ __ حافظ شمس الدین محمد بن احمد ذہبی متوفّٰی ۷۴۸ھ دائرة المعارف العثمانیة ھند۔
(۲۴) ترجمان السنة __ مولانا بدرعالم میرٹھی متوفی ۱۳۸۵ھ ادارۂ اسلامیات لاہور۔
(۲۵) الترغیب والترھیب __ حافظ زکی الدین عبدالعظیم المنذریؒ متوفّٰی ٦۵٦ھ داراحیاء التراث بیروت۔
(۲٦) تسکین الصدور __ حضرت مولانا سرفراز خان صفدر مدظلہ العالی مکتبہ صفدریہ گوجرانولہ ۔
(۲۷) تعلیقات علی لامع الدراری __ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا متوفی ۱۴۰۲ھ مکتبہ امدادیہ مکة مکرمة۔
(۲۸) التعلیق الصبیح __ مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ متوفّٰی ۱۳۹۴ھ مکتبہ عثمانیہ لاہور۔
(۲۹) التعلیق الممجد __ علامہ عبدالحی لکھنوی متوفّٰی ۱۳۹۴ھ مکتبہ عثمانیہ لاہور۔
(۳۰) تعلیقات لمعات التنقیح __ مفتی محمد عبیداللہ ومولانا عبدالرحمان جوہری مکتبة المعارف العلمیہ لاہور۔
(۳۱) تفسیر ابن کثیر __ حافظ عمادالدین اسماعیل ابن کثیر متوفّٰی ۷۷۴ھ دارالکتب العربیة بیروت ۔
(۳۲) تفسیر کشاف __ علامہ جاراللہ ابوالقاسم محمود بن عمرالزمخشری متوفّٰی ۵۳۸ھ دارالکتاب العربی بیروت ۔
(۳۳) تفسیر بیضاوی مع شیخ زادہ __ ناصرالدین عبداللہ بیضاوی شافعی متوفّٰی ٦۹۲ھ مکتبہ اسلامیہ ترکیا۔
(۳۴) تقریب التھذیب __ حافظ ابن حجر عسقلانی متوفّٰی ۸۵۲ھ دارالرشید، حلب۔
(۳۵) تقریر بخاری شریف __ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی متوفّٰی ۱۴۰۲ھ مکتبة الشیخ کراچی۔
(۳٦) تکملة فتح الملھم __ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ مکتبہ دارالعلوم کراچی۔
(۳۷) تلخیص الحبیر __ حافظ ابن حجر عسقلانی متوفّٰی ۸۵۲ھ دارنشرالکتب الاسلامیة لاہور۔
(۳۸) التمھید لما فی الموطا من المعانی والاسانید __ ابوعمر یوسف محمد بن عبدالبر مالکی متوفّٰی ۴٦۳ھ المکتبة التجاریة مکة المکرمة ۔
(۳۹) تنویر الابصار المطبوع مع ردالمحتار __ علامہ شمس الدین محمد تمرتاشی متوفّٰی ۱۰۰۴ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔

(۴۰) التوضیح شرح التنقیح ـــ صدرالشریعۃ عبیداللہ بن مسعود متوفّٰی ۷۴۷ھ میر محمد کراچی۔

(۴۱) جامع الاصول مجدالدین ابوالسعادات ـــ محمد بن الاثیر متوفّٰی ۶۰۶ھ دارالفکر بیروت۔

(۴۲) جامع المسانید ـــ امام ابو المؤید محمد بن محمود الخوارزمی متوفّٰی ۶۶۵ھ المکتبۃ الاسلامیہ لائل پور۔

(۴۳) الجامع للترمذی ـــ امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی متوفّٰی ۲۷۹ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔

(۴۴) الجامع للترمذی ـــ امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی متوفّٰی ۲۷۹ھ داراحیاء التراث العربی۔

(۴۵) الجوھرالنقی مع السنن الکبری للبیھقی ـــ علامہ علاء الدین ابن علی ماردینیؒ متوفّٰی ۸۴۵ھ مکتبہ نشرالسنہ ملتان۔

(۴۷) حجۃ اللہ البالغۃ ـــ امام شاہ ولی اللہ متوفّٰی ۱۱۷۶ھ ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ مصر۔

(۴۸) خیرالفتاویٰ ـــ افادات استاذ العلماء مولانا خیر محمد جالندھری مکتبۃ الخیر ملتان۔

(۴۹) الدرالمنثور فی التفسیر بالماثور ـــ حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی متوفّٰی ۹۱۱ھ موسسۃ الرسالۃ۔

(۵۰) الدرالمختار ـــ علامہ علاء الدین محمد بن علی بن محمد الحصکفی متوفّٰی ۱۰۸۸ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔

(۵۱) ردالمحتار شرح الدرالمختار ـــ علامہ محمد امین ابن عابدین متوفّٰی ۱۲۵۲ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔

(۵۲) ردالمحتار شرح الدرالمختار ـــ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔

(۵۳) روح المعانی ـــ ابو الفضل شہاب الدین سید محمود آلوسی بغدادی متوفّٰی ۱۲۷۰ھ مکتبہ امدادیہ ملتان۔

(۵۴) زادالمعاد ـــ حافظ شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن قیم متوفّٰی ۷۵۱ھ موسسۃ الرسالۃ۔

(۵۵) سنن النسائی الصغریٰ ـــ ابوعبدالرحمان احمد بن شعیب النسائیؒ متوفّٰی ۳۰۳ھ قدیمی کتب خانہ۔

(۵۶) سنن النسائی الکبری ـــ امام ابو عبدالرحمٰن احمد بن شعیب النسائیؒ متوفّٰی ۳۰۳ھ نشرالسنۃ ملتان۔

(۵۷) السنن الکبری للبیھقی ـــ امام حافظ ابوبکر احمد بن الحسین بن علی البیھقی متوفّٰی ۴۵۸ھ نشرالسنۃ ملتان۔

(۵۸) سنن دارمی ـــ امام ابو محمد عبداللہ بن عبدالرحمان الدارمی متوفّٰی ۲۵۵ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

(۵۹) سنن دارقطنی ـــ حافظ ابو الحسن علی بن عمر الدارقطنی متوفّٰی ۳۸۵ھ دارنشرالکتب الاسلامیۃ لاہور۔

(۶۰) سنن ابن ماجہ ـــ امام ابو عبداللہ محمد بن یزید ابن ماجہ متوفّٰی ۲۷۳ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

(۶۱) سنن ابن ماجہ المطبوع بتحقیق الشیخ محمد فوادعبدالباقی -- دارالکتاب المصری قاھرہ۔

(۶۲) سنن ابی داود ـــ امام ابو داود سلیمان بن الاشعث السجستانی متوفّٰی ۲۷۵ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔

(۶۳) سنن ابی داود ـــ امام ابو داود سلیمان بن الاشعث السجستانی متوفّٰی ۲۷۵ھ داراحیاء السنۃ النبویۃ۔

(۶۴) السیرۃ النبویۃ بھامش السیرۃ الحلبیۃ ـــ سید احمد زینی دحلان متوفّٰی ۱۳۰۴ھ المکتبۃ الاسلامیۃ بیروت۔

(٦٥) شرح السنة ــ علامہ ابو محمد حسین البغوی متوفی ٥١٦ھ دار الفکر بیروت۔
(٦٦) شرح الطیبی ــ امام شرف الدین حسین بن محمد بن عبداللہ الطیبی متوفی ٧٤٣ھ ادارۃ القرآن کراچی۔
(٦٧) شرح الزرقانی ــ شیخ محمد بن عبدالباقی بن یوسف الزرقانی المصری متوفی ١١٢٢ھ دار الفکر بیروت۔
(٦٨) شرح النووی علی صحیح مسلم ــ ابو زکریا یحیی النووی متوفی ٦٧٦ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
(٦٩) شرح معانی الآثار ــ امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامۃ طحاوی متوفی ٣٢١ھ میر محمد کراچی۔
(٧٠) شعب الایمان ــ امام حافظ احمد بن الحسین علی البیہقی متوفی ٤٥٨ھ دار الکتب العلمیۃ بیروت ١٤١٠ھ۔
(٧١) شفاء السقام ــ علامہ تاج الدین ابو نصر عبدالوہاب بن تقی الدین السبکی متوفی ٧٧١ھ۔
(٧٢) صحیح البخاری ــ امام ابو عبداللہ بن اسماعیل البخاری متوفی ٢٥٦ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
(٧٣) صحیح مسلم ــ امام مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری متوفی ٢٦١ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
(٧٤) طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ــ تاج الدین عبدالوہاب بن تقی الدین سبکی متوفی ٧٧١ھ دار المعرفۃ بیروت۔
(٧٥) طبقات ابن سعد ــ امام ابو عبداللہ محمد بن سعد متوفی ٢٣٠ھ دار صادر بیروت۔
(٧٦) العرف الشذی ــ امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری متوفی ١٣٥٢ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
(٧٧) عمدۃ القاری ــ امام بدر الدین ابو محمد محمود بن احمد العینی متوفی ٨٥٥ھ ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ۔
(٧٨) العنایۃ شرح الہدایۃ (بہامش فتح القدیر) ــ محمد بن محمود البابرتی متوفی ٧٨٦ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔
(٧٩) فتاویٰ رشیدیہ ــ فقیہ العصر علامہ رشید احمد گنگوہی متوفی ١٣٢٣ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
(٨٠) فتح الباری ــ حافظ احمد بن علی المعروف بابن حجر العسقلانی متوفی ٨٥٢ھ دار الفکر بیروت۔
(٨١) فتح الملہم ــ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی متوفی ١٣٦٩ھ مکتبہ الحجاز حیدری کراچی۔
(٨٢) فتح القدیر ــ امام کمال الدین محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الہمام متوفی ٨٦١ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔
(٨٣) فیض الباری ــ امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری متوفی ١٣٥٢ھ ربانی بک ڈپو دہلی۔
(٨٤) قصص القرآن ــ مولانا محمد حفظ الرحمان سیوہاروی رفیق ندوۃ المصنفین دہلی، دار الاشاعت کراچی۔
(٨٥) الکامل فی ضعفاء الرجال ــ حافظ ابو احمد عبداللہ بن عدی الجرجانی متوفی ٣٦٥ھ دار الفکر بیروت۔
(٨٦) کتاب الآثار ــ امام اعظم ابو حنیفہ متوفی ١٥٠ھ کتب خانہ مجیدیہ ملتان۔
(٨٧) کتاب الام ــ امام ابو عبداللہ محمد بن ادریس الشافعی متوفی ٢٠٤ھ دار المعرفۃ بیروت۔
(٨٨) کنز العمال ــ علامہ علاء الدین علی متقی الہندی متوفی ٩٧٥ھ مکتبۃ التراث الاسلامی حلب۔
(٨٩) الکوکب الدری ــ فقیہ العصر علامہ رشید احمد گنگوہی متوفی ١٣٢٣ھ ادارۃ القرآن کراچی۔

(۹۰) لمعات التنقیح ـــ شیخ عبدالحق دھلوی متوفّٰی ۱۰۵۲ھ مکتبۃ المعارف العلمیۃ لاھور۔
(۹۱) المبسوط ـــ علامہ شمس الدین ابوبکر محمد بن احمد السرخسی متوفّٰی ۴۸۳ھ دارالمعرفہ بیروت۔
(۹۲) مجمع الزوائد ـــ امام نورالدین علی ابن ابی بکر الہیثمی متوفّٰی ۸۰۷ھ دارالفکر بیروت۔
(۹۳) مجمع بحارالانوار ـــ علامہ محمد طاہر پٹنی متوفّٰی ۹۸۲ھ دائرۃ المعارف العثمانیۃ حیدر آباد۔
(۹۴) المجموع شرح المھذب ـــ ابو زکریا محی الدین النووی متوفّٰی ۶۷۶ھ مطبعۃ التضامن بمصر۔
(۹۵) مجموعۃ الفتاویٰ ـــ علامہ عبدالحی لکھنوی متوفّٰی ۱۳۹۴ھ ایچ ایم سعید کراچی۔
(۹۶) مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ـــ حافظ تقی الدین احمد بن عبدالحلیم الحرانی متوفّٰی ۴۵۶ھ الکتب البخاری بیروت۔
(۹۷) المحلّی ـــ علامہ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزمؒ متوفّٰی ۴۵۶ھ الکتب البخاری بیروت۔
(۹۸) المحلّی ـــ علامہ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم متوفّٰی ۴۵۶ھ دارالکتب العلمیہ بیروت۔
(۹۹) مراسیل ابی داود ـــ امام ابوداود سلیمان بن الاشعث سجستانی متوفّٰی ۲۷۵ھ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی۔
(۱۰۰) مراقی الفلاح ـــ حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی الحنفی متوفّٰی ۱۰۶۹ھ مطبوعۃ مصطفی البابی الحلبی۔
(۱۰۱) المرقاۃ ـــ علامہ نورالدین علی بن سلطان القاری متوفّٰی ۱۰۱۴ھ مکتبہ امدادیہ ملتان۔
(۱۰۲) المستدرک ـــ حافظ ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الحاکم النیسابوریؒ متوفّٰی ۴۰۵ھ دارالفکر بیروت۔
(۱۰۳) مسند احمد ـــ امام احمد بن حنبلؒ متوفّٰی ۲۴۱ھ المکتب الاسلامی دارصادر بیروت۔
(۱۰۴) مشکوٰۃ المصابیح ـــ ولی الدین خطیب محمد بن عبداللہ متوفّٰی ۷۳۷ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
(۱۰۵) مصنف عبدالرزاق ـــ امام عبدالرزاق بن ھمام صنعانی متوفّٰی ۲۱۱ھ مجلس علمی جنوبی افریقا۔
(۱۰۶) المصنف فی الاحادیث والاثار ـــ عبداللہ بن محمد بن ابی شیبۃ متوفّٰی ۲۳۵ھ دارالسلفیۃ ھند۔
(۱۰۷) مظاہر حق ـــ علامہ نواب محمد قطب الدین خان دھلوی دارالاشاعت کراچی۔
(۱۰۸) معارف مدنیۃ ـــ مرتب مولانا طاہر حسن امروہوی مکتبہ مجلس معارف مدنیہ مراد آباد ۔
(۱۰۹) معجم البلدان ـــ ابوعبداللہ یاقوت حموی رومی متوفّٰی ۶۲۶ھ داراحیاء التراث العربی بیروت۔
(۱۱۰) معارف القرآن ـــ مفتی اعظم مفتی محمد شفیع متوفّٰی ۱۳۹۶ھ ادارۃ المعارف کراچی۔
(۱۱۱) معارف الحدیث ـــ مولانا منظور احمد نعمانی متوفّٰی ۱۴۲۲ھ دارالاشاعت کراچی۔
(۱۱۲) معالم التنزیل ـــ علامہ ابو محمد حسین بن مسعود البغوی متوفّٰی ۵۱۶ھ دارالفکر بیروت۔
(۱۱۳) معالم السنن ـــ امام ابو سلیمان احمد بن محمد الخطابی متوفّٰی ۳۸۸ھ مطبعۃ انصار السنۃ المحمدیۃ۔

(۱۱۴) المغنی لابن قدامۃ ـــ امام موفق الدین ابوعبداللہ محمد بن احمد بن قدامۃ متوفی ۶۲۰ھ دارالفکر بیروت۔
(۱۱۵) المغنی ـــ علامہ محمد طاہر بن علی ہندی متوفی ۹۸۶ھ ۔ دارنشر الکتب الاسلامیہ گوجرانوالہ۔
(۱۱۶) المغرب فی ترتیب المعرب ـــ ابوالفتح ناصر الدین المطرزی متوفی ۶۱۰ھ ادارہ دعوۃ الاسلام کراچی۔
(۱۱۷) المفردات فی غریب القرآن ـــ حسین بن محمد الملقب بالراغب الاصفہانی متوفی ۵۰۲ھ نور محمد کراچی۔
(۱۱۸) مفید الوارثین ـــ مولانا سید اصغر حسین محمد سعید اینڈ سنز تاجران کتب کراچی۔
(۱۱۹) المنتقی لابن الجارود ـــ حافظ ابو محمد عبداللہ الجارود متوفی ۳۰۷ھ المکتبۃ الاثریۃ شیخوپورہ۔
(۱۲۰) موارد الظمآن ـــ حافظ نور الدین علی بن ابی بکر ھیثمی متوفی ۸۰۷ھ دارالکتب العلمیہ بیروت۔
(۱۲۱) مؤطا الامام محمد ـــ امام محمد بن الحسن الشیبانی متوفی ۱۸۹ھ نور محمد اصح المطابع کراچی۔
(۱۲۲) مؤطا الامام مالک ـــ امام مالک بن انس متوفی ۱۷۹ھ داراحیاء التراث العربی۔
(۱۲۳) میزان الاعتدال ـــ حافظ شمس الدین محمد بن احمد ذہبی متوفی ۷۴۸ھ داراحیاء الکتب العربیۃ۔
(۱۲۴) نزھۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر ـــ حافظ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ الرحیم اکیڈمی۔
(۱۲۵) نظام اراضی ـــ مفتی اعظم مفتی محمد شفیع متوفی ۱۳۹۶ھ دارالاشاعت کراچی۔
(۱۲۶) النکت الطریفۃ ـــ علامہ محمد زاہد بن الحسن الکوثری متوفی ۱۳۷۱ھ ادارۃ القرآن کراچی۔
(۱۲۷) نصب الرایۃ ـــ حافظ ابو محمد جمال الدین عبداللہ بن یوسف زیلعی متوفی ۷۶۲ھ مجلس علمی ڈابھیل۔
(۱۲۸) النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر ـــ محمد ابن الاثیر متوفی ۶۰۶ھ داراحیاء التراث العربی بیروت۔
(۱۲۹) نیل الاوطار ـــ شیخ محمد بن علی الشوکانی متوفی ۱۲۵۰ھ شرکہ مکتبہ ومطبعہ مصطفی البابی مصر۔
(۱۳۰) الھدایۃ ـــ امام برھان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی مکتبہ شرکت علمیہ ملتان۔
(۱۳۱) ھدی الساری مقدمۃ فتح الباری ـــ احمد بن علی المعروف بابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ دارالفکر بیروت۔